



VIOLÊNCIA NO MUNDO ANTIGO

Materialidades, discursos e imaginários

Maria Aparecida de Oliveira Silva
Renato Pinto

ORGANIZAÇÃO

VIOLÊNCIA NO MUNDO ANTIGO

Materialidades, discursos e imaginários

Maria Aparecida de Oliveira Silva
Renato Pinto

ORGANIZAÇÃO

Universidade Federal de Pernambuco

Reitor: Alfredo Macedo Gomes

Vice-Reitor: Moacyr Cunha de Araújo Filho

EDITORA ASSOCIADA À



Editora UFPE

Diretor: Junot Cornélio Matos

Vice-Diretor: Diogo Cesar Fernandes

Editor: Artur Almeida de Ataíde

Conselho Editorial (Coned)

Alex Sandro Gomes (CIN)

Carlos Newton Júnior (CAC)

Katharine Raquel Pereira dos Santos (CAV)

Marília de Azambuja R. Machel (CFCH)

Raylane Andreza Dias Navarro Barreto (CE)

Editoração

Revisão de texto: Karim Siebeneicher Brito e Maria Aparecida de Oliveira Silva

Projeto gráfico: Adele Pereira

Imagem da capa: Recorte de “Terracotta volute-krater”, tigela para misturar vinho e água, atribuído ao pintor dos sátiros lanosos, ca. 450 BCE. Cortesia do The Metropolitan Museum of Art.

Catálogo na fonte

Bibliotecária Kalina Ligia França da Silva, CRB4-1408

V795 Violência no mundo antigo [recurso eletrônico] : materialidades, discursos e imaginários / organização : Maria Aparecida de Oliveira Silva, Renato Pinto . – Recife : Ed. UFPE, 2024. 1 recurso online (435 p. : il.) . – (Série Ars Historica)

Vários autores

Inclui referências

ISBN 978-65-5962-305-1 (online)

I. História antiga. 2. Violência – Historiografia. 3. Violência – Aspectos sociais – Historiografia. 4. Civilização antiga – Historiografia. I. Silva, Maria Aparecida de Oliveira (Org.). II. Pinto, Renato (Org.). III. Título da série.

930

CDD (23.ed.)

UFPE (BC2025-009)

Esta obra está licenciada sob uma Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.



Série Ars Historica

A Série *Ars Historica* foi concebida com o intuito de promover uma mais ampla divulgação da produção científica na área da História junto à sociedade, ao disponibilizar para estudantes, professores e pesquisadores obras de consistente valor acadêmico, resultado de recentes pesquisas realizadas no campo historiográfico, e textos clássicos já esgotados repropostos em edições revisadas e atualizadas. Todos os volumes da Série são produzidos em formato digital e disponibilizados gratuitamente.

Marília de Azambuja Ribeiro Machel

Diretora da Série Ars Historica

Obras publicadas

O desconforto da governabilidade

Rômulo Luiz Xavier do Nascimento

Os Escravos do Santo

Robson Pedrosa Costa

Tratos & mofatras

George F. Cabral de Souza

Política e sociedade no Brasil oitocentista

Cristiano Luís Christillino

Movimentos sociais negros em Pernambuco

Ivaldo Marciano de França Lima

Isabel Cristina Martins Guillen

A lenda do ouro verde

Regina Beatriz Guimarães Neto

Entre sobrados e mucambos

Wellington Barbosa da Silva

Arquitetura espacial da plantation açucareira no Nordeste do Brasil

José Marcelo Marques Ferreira Filho

Cultura letrada no espaço euro-atlântico

Luís Filipe Silvério Lima

Marília de Azambuja Ribeiro Machel

A narrativa como combate

Kleber Clementino

Fora do(s) eixo(s)

Flávio Weinstein Teixeira

Paulo Marcondes Ferreira Soares

Saúde e Sociedade no Brasil

Carlos Miranda

Serioja Mariano

A palavra e a imagem

Luísa Ximenes Santos

Historiografia: Rastros e vestígios documentais de trabalhadoras e trabalhadores

Antonio Torres Montenegro

Karlene Sayanne Ferreira Araújo

Para além do ocidente cristão

Bruno Uchoa Borgongino

Um continente, vários mundos

Gustavo Acioli

Kleber Clementino

História oral, tempo presente e narrativas de trabalhadoras e trabalhadores

Regina Beatriz Guimarães Neto

Lideranças protestantes imigrantes no Brasil

Paulo Julião da Silva

Carlos André Silva de Moura

José Roberto de Souza

O mundo das embaixadas

Daniel Pimenta Oliveira de Carvalho

Marília de Azambuja Ribeiro Machel

Thiago Groh

O tráfico de escravizados para Pernambuco

Marcus J. M. de Carvalho

Os estranhos da terra

Cristiano Luís Christillino

O estado de exceção permanente no Brasil contemporâneo

Carlos Henrique Aguiar Serra

Luís Antônio Francisco de Souza

Raphael Guazzelli Valerio

Festas de pretos

Mário Ribeiro

Valéria Costa

Relações de poder, sociedades e ambientes

José Marcelo Marques Ferreira Filho

Suzana Cavani Rosas

Cláudia Freitas de Oliveira

Sumário

Apresentação 11

Os organizadores

Prefácio 15

Pedro Paulo Funari

PARTE I

LARES VIOLADOS: MULHERES E CRIANÇAS

CAPÍTULO I

Violências normativas: ser criança em Esparta 20

Maria Aparecida de Oliveira Silva

CAPÍTULO II

Violência e estupro nos estudos clássicos:

Lucrecia, paixão e castidade 43

Renata Cerqueira Barbosa

CAPÍTULO III

Violência contra mulheres no mundo romano: materialidade, imaginários e discursos 66

Silvia M. A. Siqueira

CAPÍTULO IV

A violência doméstica no mundo romano: João Crisóstomo e a defesa em prol das mulheres casadas (Hom. xxvi, ICOR.) 96

Érica Cristhyane Moraes da Silva

PARTE II

RELIGIOSIDADES E VIOLÊNCIAS: RITOS E MAGIAS

CAPÍTULO V

A violência ritual no Egito antigo: entre a magia estatal e as práticas mágicas privadas 117

Alexandre Galvão Carvalho, André Luís Silva Effgen

CAPÍTULO VI

A consumação da violência para além da morte: a interdição dos ritos fúnebres na Ilíada e Odisseia 158

Thiago Eustáquio Araújo Mota, Marcelo Miguel de Souza

CAPÍTULO VII

As tabellae defixionum de Roma (I aEC): considerações sobre a estrutura discursiva de violência 182

Carlos Eduardo da Costa Campos

CAPÍTULO VIII

Violência e religiosidade emaranhada: a aplicação do culto das cabeças cortadas ao culto das divindades femininas plurais nas províncias romanas Gália e Hispânia 204

Erika Vital

CAPÍTULO IX

Violência, religião e poder: a destruição do Serapeum em Alexandria 225

José Petrúcio de Farias Júnior

PARTE III

PRÁTICAS DE VIOLÊNCIA: ESPORTE, TRABALHOS FORÇADOS E REPRESSÃO IMPERIAL

CAPÍTULO X

Violência e esporte na Atenas clássica 250

Fábio de Souza Lessa

CAPÍTULO XI

O trabalho nas minas e nas pedreiras como punição martiriológica: violência no epistolário cipriânico 274

Ana Teresa Marques Gonçalves

CAPÍTULO XII

Violência urbana e ordem pública na Antiguidade tardia: João Crisóstomo e a conversão de Antioquia numa hagia pólis 303

Gilvan Ventura da Silva

CAPÍTULO XIII

**Violência imperial romana e identidade cristã:
um exame da ekklesia de Filadélfia na Ásia Menor
a partir do testemunho do apocalipse 333**

Monica Selvatici

PARTE IV

PODERES VIOLENTOS: ALGUMAS TEORIAS

CAPÍTULO XIV

Violência na China antiga: a visão dos pensadores 349

André Bueno

CAPÍTULO XV

**O debate historiográfico sobre a batalha do Allia
e o “desastre gaulês” no imaginário romano: entre
a propaganda política e uma história das emoções 378**

Dominique Santos

CAPÍTULO XVI

**“E assim deverias apresentar-te: com vergonha,
não descaramento, por todo mal que causastes”.
Preâmbulo à violência e o cinema sobre a Antiguidade 405**

José Maria Gomes de Souza Neto

Sobre os autores 429

Apresentação

Existe um debate que parece percolar diversos segmentos sociais acerca dos males da violência. Atos violentos são tidos como fruto dos excessos das paixões, da falta de racionalidade. As sociedades devem unir-se para pôr fim à violência. Devemos escorraçar a violência. Poderíamos pensar, portanto, que, com tal tendência discursiva, a violência estaria em seus estertores. Não obstante, há um sem-número de estudos sobre a violência nas ciências sociais que só faz proliferar com novos estudos de caso. O que não faltam são novos *corpora* documentais para servir de fonte às análises incansáveis das revistas, dos seminários e das cátedras universitárias sobre a violência e suas causas e efeitos. Há um claro descompasso entre a intenção discursiva de erradicar a violência e a percepção de que ela permanece ativa e escorchante entre nós. A violência está na academia, mas não é exclusiva desse espaço. Nas anedotas dos bares e das padarias, na imprensa, nas variadas mídias, nos campos do lúdico, do erótico, do sagrado, lá está ela, impávida, atijando as curiosidades e os nojos. A violência desafia e, por vezes, entretém.

Não se deve estudar a violência apenas de uma só perspectiva, mas de várias. Não cabe apenas observarmos o ponto de vista do

agressor, mas também da vítima; e mais, da violência como fenômeno sociocultural, de estrutura, de pensamentos. A violência pode ser estudada como recursiva: ela é fruto e força motora ao mesmo tempo. Sendo sua concepção mutável com o tempo, a violência é histórica. Está presente nas rizomáticas relações de poder que envolvem os atores. A vítima tem seu papel na ação histórica tanto quanto os algozes. Os atos de violência apontam para terrenos onde as chamadas verdades e contradições socioculturais são desfiadas e novamente emaranhadas. E deixam rastros. Esses rastros são material fértil para ressignificações diversas ao longo do tempo histórico. São, portanto, lastro para novas construções de significados. Algumas violências são tecidas como mais insidiosas que outras. Algumas passam pelas usinas da normatização cultural, das tentativas dos abonos sociais, das ofuscações que nos levam a olvidar as dores e a “cosmetizar” as cicatrizes. Ainda, cabe dizer, a violência é legitimada pela esperança da paz vindoura. Trata-se de certo paradoxo ter de aplicar a violência com o fito de chegarmos a um tempo saudoso e quimérico de *pax romana*, nem que seja a *pax* de cemitério. A violência força-nos a pensar no outro, e em nossas construções identitárias, nas perspectivasêmica e ética, pois está incrustada no campo dos nacionalismos, das xenofobias, dos surtos ufanistas.

Essas alteridades dispensadas pela violência não nos deixam escapar as hierarquias socioculturais que cruzam e atravessam as diferentes formas de tratar as relações de gêneros, as práticas sexuais. A violência cria as amarras dos subalternos ao mesmo tempo em que também arma a necessidade das resistências e das adaptações, em um complexo jogo de poderes que nunca estão plasmados no tempo e no espaço. A violência está aqui, entre nós. E já existiu de várias formas entre outros, em outros tempos. Estamos, que fique ratificado, no campo dos estudos sobre a violência do passado com nossas preocupações da violência do presente. A violência,

detestada, fomentada ou tolerada, continua exuberante e histórica. Para além de querermos rechaçá-la, seria muito proveitoso e legítimo continuar estudando sua existência na história, pois a violência não parece estar em seus estertores. Muito longe disso. Temos algo a oferecer! Debruçarmo-nos sobre a violência em um passado tão mais distante e, paradoxalmente, tão presente.

Como dito, a história se entrelaça com narrativas de violência, com suas manifestações e implicações, nas quais este livro *Violência no mundo antigo: materialidades, discursos e imaginários* busca mergulhar, revelando nuances multifacetadas de um fenômeno que ultrapassa fronteiras temporais e culturais. Nossa proposta é explorar as diversas faces da violência que permeavam desde os lares até os espaços religiosos e políticos, dos embates esportivos à repressão imperial, dos debates teóricos aos registros históricos e cinematográficos. Sob essa perspectiva, propomos um mergulho na vida social do mundo antigo não apenas para uma busca por compreensão histórica, mas também para a reflexão sobre as interseções entre poder, gênero, religião, cultura e violência. Afinal, o estudo das sociedades antigas não se limita a uma mera análise do passado distante, mas serve como um espelho para nossa própria compreensão e enfrentamento das dinâmicas violentas que persistem.

Ao adentrar as páginas desta coletânea, somos levados a confrontar nossas concepções preestabelecidas, a questionar as narrativas tradicionais e a reconstruir um entendimento mais profundo sobre a complexidade humana e suas manifestações de raiva, ódio e vingança, por exemplo. Este livro é uma porta aberta para uma leitura interdisciplinar e para a reflexão sobre a violência no mundo antigo. Desse modo, *Violência no mundo antigo: materialidades, discursos e imaginários* é um conjunto de textos que lança luz sobre as diversas manifestações de violência em civilizações antigas.

Dividido em quatro partes, o livro aborda temas como a violência normativa enfrentada por mulheres e crianças, os rituais e

práticas religiosas entrelaçadas com atos violentos, as formas institucionalizadas de violência nas esferas esportivas, trabalhos forçados e repressão imperial, além das teorias sobre violência propostas por pensadores da Antiguidade. Cada capítulo oferece uma análise crítica desses temas, convidando o leitor a explorar não apenas os eventos violentos, mas também as complexidades sociais, culturais e históricas que permeavam essas sociedades. Desejamos uma excelente leitura!

Os organizadores

Prefácio

Violência no mundo antigo, um convite à reflexão e à ação

A violência constitui um tema fascinante, pela atração e pela repugnância, ou vice-versa. A própria definição do termo não está isenta de controvérsia. Pela sua origem, relaciona-se à força bruta (*uis*, em latim) e opõe-se a estar junto em paz (*pax*, em latim). Restrinjamo-nos, por um momento, a esse sentido primevo e bem concreto da violência física. Há quem considere, a partir de uma perspectiva bioarqueológica, que nunca existiu sociedade livre de violência interpessoal (Walker, 2001), mas tendo a concordar com aqueles, como Gilhaus (2017), que antes do sedentarismo isso era raro e só se generalizou mesmo nos últimos milhares de anos. Ainda neste mesmo âmbito de constrangimento físico, já se chegou a argumentar que a violência estaria em declínio (Pinker, 2007). Percebe-se, assim, que sempre há muita subjetividade na coleta e interpretação das evidências, além dos interesses e circunstâncias a influenciar nessas avaliações. Ainda nesse âmbito da força bruta, a violência aparece no seu papel na luta política. H. Arendt (2016, p. 242), em seu clássico estudo sobre o tema, concluía que poder e violência são opostos. Era uma *petitio*, um *desideratum*, talvez, mais

do que uma constatação, mas não menos relevante, como posição de princípio: a violência não justifica o poder, não há poder baseado na força bruta. Já para Freud (1933, p. 19-20) o direito era, na origem, nada mais que a força bruta. Como quer que seja, há outro aspecto, talvez não menos importante: a violência simbólica. Este conceito é mais recente e refere-se à força sutil, psicológica, consubstanciada no que se designou como assédio. Assédio, no sentido moderno, é muito mais expandido no tempo, ainda que, na modernidade, com a passagem da punição física ao controle e aprisionamento (Foucault, 1975), tenha se generalizado. Este outro aspecto, ainda que mais sutil, ao não envolver a força física, nem por isso deixa de ser perene e relevante, até pelas derivas misóginas, entre outras importantes.

O estudo da violência no mundo antigo passou por grande renovação, ao tratar de temas culturais e de usos do passado, renovando o campo de *war studies* (estudos da guerra ou militares; Sidebottom, 2004). No Brasil, o estudo da Antiguidade aprofundou-se muito nas últimas décadas, com o desenvolvimento de uma sólida massa crítica de estudiosos, sobre os temas mais variados. O tema da violência tem também se beneficiado de publicações monográficas e temáticas (Grillo; Garraffoni, Funari, 2011; Pozzer; Bernabé-Sánchez; Funari, 2018), com contribuição originais, em particular, beneficiados pelo contexto social e historiográfico brasileiro. No contexto brasileiro, o tema da violência no mundo antigo tem sido tratado de maneira original e inovadora, o que talvez possa ser relacionado ao caráter violento da realidade brasileira (Funari, 2009). A violência, tanto física como simbólica, tem marcado a sociedade desde, ao menos, o princípio da colonização. Mesmo antes, as sociedades ameríndias estavam imersas no conflito, como constatou Florestan Fernandes (1952) em seu clássico e seminal estudo sobre a função social da guerra entre os tupi-nambás. Em termos sociais, a violência constitui aspecto relevante

da realidade no país, em seus mais variados aspectos. A produção acadêmica e reflexiva sobre o tema, em consequência, é volumosa, original e crítica sobre o tema e os estudiosos do mundo antigo beneficiam-se desse contato profícuo com essa produção (e com seus autores). Neste contexto, este volume, *Violência no mundo antigo: materialidades, discursos e imaginários*, organizado por Maria Aparecida de Oliveira Silva e Renato Pinto, representa bem essa exuberância, riqueza e variedade. As referências teóricas e as perspectivas variam de maneira salutar, muito além da História Antiga ou da historiografia. O uso da teoria social é recorrente, da Filosofia (Foucault) à Antropologia (Evans-Pritchard, Frazer, Malinowski, Mauss, Morin), passando pela Sociologia (Weber, Durkheim, Elias, Bourdieu) e Psicanálise (Freud), com predomínio da História Antiga (Vernant, Finley, Momigliano, Veyne, Guarinello) e da História Geral (Braudel, Aries, Vovelle, Le Goff, Delumeau, Chartier), mas também sem ignorar a Arqueologia (Hubert). A relação entre passado e presente transparece em diversos capítulos e as civilizações abordadas vão do Egito à Grécia e Roma, mas também até a China e diversos períodos, como a Antiguidade Tardia ou mesmo o cinema sobre o mundo antigo. Diversos aspectos chamam a atenção, como a ligação da violência à sedentarização, a violência doméstica e sexual, o pacifismo, as sutis performances coercitivas, as emoções, o protagonismo feminino e as recorrentes referências ao presente, como na Primavera Árabe, assim como o uso da documentação arqueológica, ao lado da análise detalhada da tradição textual. Ao final da leitura, sai-se não só mais bem informado, como estimulado a outros estudos sobre o tema. Nada melhor do que isso. Boa leitura!

Pedro Paulo A. Funari
Unicamp

Referências bibliográficas

- ARENDT, H. On violence. In: ARENDT, H. *Democracy: a reader*. Columbia: Columbia University Press, 2016. p. 566-574.
- FERNANDES, F. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Museu Paulista, 1952.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- FREUD, S. Warum Krieg? *Gesammelte Werke*, v. 16, anos 1932-1939.
- FUNARI, P. P. A. Violência e patrimônio no Brasil: as lutas pela memória. In: BUSTAMANTE, R. M. C.; MOURA, J. F. (Orgs.). *Violência na História*. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj, 2009, p. 279-289.
- GILHAUS, L. Physische Gewalt in der griechisch-römischen Antike—Ein Forschungsbericht| *H-soz-Kult*, 13 jul. 2017. Disponível em: <http://www.hsozkult.de/literaturereview/id/forschungsberichte-3014?title=physische-gewalt-in-der-griechisch-roemischen-antike-ein-forschungsbericht> Acesso em: 16 nov. 2023.
- GRILLO, J. G. C.; GARRAFFONI, R. S.; FUNARI, P. P. A. (Orgs.) *Sexo e violência: realidades antigas e questões contemporâneas*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2011.
- PINKER, S. A history of violence. *New Republic*, v. 236, n. 4809, p. 18, 2007.
- POZZER, K. M. P.; BERNABÉ-SÁNCHEZ, E.; FUNARI, P. P. Apresentação do dossiê violência, guerra e migração no mundo antigo. *ANOS 90*, v. 25, p. 15-18, 2018.
- SIDEBOTTOM, H. *Ancient warfare: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- WALKER, P. L. A bioarchaeological perspective on the history of violence. *Annual review of Anthropology*, v. 30.1, p. 573-596, 2001.

PARTE I

Lares violados: mulheres e crianças

CAPÍTULO I

Violências normativas: ser criança em Esparta

Maria Aparecida de Oliveira Silva

Arqueologia da violência

A disposição geográfica de Esparta desempenha um papel crucial na moldagem de uma sociedade guerreira, dado que se encontra situada na Lacedemônia, uma região central na península do Peloponeso, notável por abrigar as terras mais prolíficas da Hélade. Tucídides documenta meticulosamente a ocorrência de confrontos intensos na península, que resultam no estabelecimento de diversos povos que coabitam esse território, conforme lemos a seguir:

A Lacedemônia, depois da ocupação dos dórios que hoje habitam, embora tenha sofrido as mais longas lutas civis que conhecemos, desde os tempos mais remotos, viveu sob o regime da lei e sempre esteve livre da tirania; até o fim desta guerra conta-se uns quatrocentos e poucos anos de observância do mesmo regime, donde lhes veio força para intervir nos

assuntos das outras cidades¹. (Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*. 1.18.1)^{2 3}

Vemos que as disputas entre os habitantes das regiões mais férteis alimentaram o espírito bélico de seus povos em prol de sua sobrevivência, o que lhes garantia a permanência em terras que lhes proveriam alimentos e metais, como o ferro, importante para a metalurgia militar. Então, essa necessidade de terras para o plantio e a consequente disputa por esses locais, segundo Tucídides, fomentaram constantes guerras entre povos vizinhos:

[...] a atual Tessália, a Beócia, a maior parte do Peloponeso, menos a Arcádia, e todas as outras regiões que eram mais férteis. Graças à qualidade da terra, certos povos tinham seus recursos aumentados e disso resultavam lutas internas que os arruinavam e, ao mesmo tempo, eles eram os mais visados pelos povos de outras estirpes⁴. (Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*. 1.2.3-4)

Notamos que a luta pela terra entre os habitantes do Peloponeso e a ameaça externa de invasão são as principais características dessa região apontadas por Tucídides. A fertilidade do solo despertou o

1 (ἡ γὰρ Λακεδαιμῶν μετὰ τὴν κτίσιν τῶν νῦν ἐνοικούντων αὐτὴν Δωριῶν ἐπὶ πλεῖστον ὥν ἴσμεν χρόνον στασιάσασα ὅμως ἐκ παλαιτάτου καὶ ἡννομήθη καὶ αἰεὶ ἀτυράννευτος ἦν· ἔτη γὰρ ἐστὶ μάλιστα τετρακόσια καὶ ὀλίγῃ πλείῳ ἐς τὴν τελευταίην τοῦδε τοῦ πολέμου ἀφ' οὗ Λακεδαιμόνιοι τῇ αὐτῇ πολιτείᾳ χρῶνται, καὶ δι' αὐτὸ δυνάμενοι καὶ τὰ ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσι καθίστασαν).

2 Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado (2008). Doravante, todas as citações do Livro I da *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, são de autoria da referida tradutora.

3 Em toda a obra, nas citações de textos antigos, as referências indicam as divisões internas das edições clássicas e que são universalmente usadas para que as passagens possam ser identificadas em qualquer edição e língua.

4 ἢ τε νῦν Θεσσαλία καλουμένη καὶ Βοιωτία Πελοποννήσου τε τὰ πολλὰ πλὴν Ἀρκαδίας, τῆς τε ἄλλης ὅσα ἦν κράτιστα· διὰ γὰρ ἀρετὴν γῆς αἱ τε δυνάμεις τισὶ μείζους ἐγγιγνόμεναι στάσεις ἐνεποιοῦν ἐξ ὧν ἐφθείροντο, καὶ ἅμα ὑπὸ ἀλλοφύλων μᾶλλον ἐπεβουλεύοντο.

interesse dos povos que a habitavam em vales e rios que lhes garantiam água e terra para a sobrevivência, além de ser uma região rica em ferro, útil para a fabricação de armas, metal importante para a consolidação da Revolução Hoplita em Esparta. Desse modo, Tucídides leva-nos a compreender o Peloponeso como um lugar marcado por dissensões internas e externas, onde as cidades são comandadas por uma oligarquia guerreira que se impõe pela força. De acordo com Simon Hornblower (2010, p. 57), havia em Esparta uma sociologia da violência que se estendia além de Esparta e da Lacedemônia, pois os espartanos tratavam os demais helenos como se fossem seus hilotas, conclusão que alcançou após a leitura do relato tucididiano sobre a Guerra Arquidâmica, nome dado à primeira fase da Guerra do Peloponeso, ocorrida entre 431 e 412 a.C., descrita no Livro VIII de sua obra.

Outra questão levantada por Tucídides é estabilidade social alcançada por Esparta por meio da instituição de novas leis que permaneceram inalteradas por mais de quatro séculos. Sob essa perspectiva, o relato tucididiano dialoga com o que foi registrado por Heródoto, como podemos observar a seguir:

Além disso, alguns dizem que então a Pítia proferiu-lhe a ordem estabelecida que ainda hoje existe entre os cidadãos espartanos; e os próprios lacedemônios dizem que, enquanto Licurgo era tutor de Leobotes, seu sobrinho, que reinava sobre os cidadãos espartanos⁵, ele trouxe esses preceitos de Creta.

5 Algumas traduções registram como rei de Esparta, mas o texto original diz: βασιλεύοντος δὲ Σπαρτιητέων (*basileúontos dè Spartiētēōn*), que optamos por traduzir como “que reinava sobre os cidadãos espartanos”. Esta opção justifica-se pelo conceito de igualdade em Esparta, por isso o rei reina entre os seus iguais, ou seja, entre os cidadãos espartanos. Os demais, como periecos e hilotas, eram governados pelas leis espartanas, dado que se reforça com o fato de que os reis espartanos eram responsáveis pelas guerras e pelos rituais religiosos, assumindo o papel de chefe militar e religioso. Tais atividades eram exclusivas dos cidadãos espartanos até a época da chamada Revolução Hoplita, fim do

Quando ele ocupou a função de tutor, rapidamente, mudou todas as leis e se preveniu para que essas não fossem transgredidas. Depois disso, Licurgo estabeleceu as leis para as guerras, as enomotias⁶, as triecadas⁷ e as sissítias⁸, além dessas, também para os éforos⁹ e os gerontes¹⁰. Assim, eles fizeram suas mudanças para terem boas leis, e quando Licurgo morreu, eles lhe dedicaram um templo, onde o veneram magnificamente¹¹. (Heródoto. *Histórias*, I.65-66)¹²

Notamos que são relatos que destacam a organização social espartana por meio de leis que a regulem, mas assim que a cidade se estruturou, não conteve seus planos expansionistas. De um lado, Esparta promoveu sua expansão territorial invadindo a Messênia e a Lacônia, transformando sua população em hilotas e periecos; de outro lado, a cidade expandiu sua influência política

século VII e início do VI a.C., quando o exército não é mais composto apenas por cidadãos espartanos.

6 Significa literalmente “corpo de soldados jurados”.

7 Divisão política e religiosa de trinta famílias; provavelmente formavam esses grupos para a distribuição de tarefas religiosas e contagem de votos nas assembleias.

8 Refeições públicas, comuns aos homens e jovens cidadãos espartanos.

9 Magistrados eleitos anualmente, em número de cinco, exerciam funções administrativas, judiciais e disciplinares. No período clássico da história espartana, os éforos passaram a ter mais poderes que os reis.

10 O gerontes compunham a Gerusia, um Conselho de Anciões de Esparta, composto por trinta membros, incluindo os dois reis, e os demais eram eleitos entre os cidadãos com idade de sessenta anos.

11 Οἱ μὲν δὴ τινες πρὸς τοῦτοις λέγουσι καὶ φράσαι αὐτῷ τὴν Πυθίην τὸν νῦν κατεστεῶτα κόσμον Σπαρτιήτησι· ὥς δ' αὐτοὶ Λακεδαιμόνιοι λέγουσι, Λυκοῦργον ἐπιτροπεύσαντα Λεωβῶτew, ἀδελφιδέου μὲν ἐωυτοῦ, βασιλευόντος δὲ Σπαρτιητέων, ἐκ Κρήτης ἀγαγέσθαι ταῦτα. Ὡς γὰρ ἐπετρόπευσε τάχιστα, μετέστησε τὰ νόμιμα πάντα καὶ ἐφύλαξε ταῦτα μὴ παραβαίνειν. Μετὰ δὲ τὰ ἐς πόλεμον ἔχοντα, ἐνωμοτίας καὶ τριηκάδας καὶ συσσίτια, πρὸς τε τοῦτοις τοὺς ἐφόρους καὶ γέροντας ἔστησε Λυκοῦργος. Οὕτω μὲν μεταβαλόντες εὐνομήθησαν, τῷ δὲ Λυκοῦργῳ τελευτήσαντι ἱρὸν εἰσάμενοι σέβονται μεγάλως.

12 Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva.

em diversas cidades, onde destituiu as tiranias locais. Portanto, a eficiência militar espartana, pautada no uso da força, da lei e da ordem para a manutenção de sua organização social, resulta em uma sociedade violenta. Nesse sentido, a nossa proposta neste capítulo é demonstrar como a violência manifesta-se em diversos níveis em Esparta, e como seu sistema citadino produzia violências contra todos os seus habitantes, excluídos pelo governo dos Iguais (Ὅμοιοι/*Hómoioi*), uma oligarquia guerreira. Nosso objetivo é utilizar como estudo de caso os episódios de violência contra crianças em Esparta, que sofriam atos violentos justificados por leis citadinas, inteiramente normatizadas.

Violências normativas

O sistema espartano era gerido por um grupo exclusivo de cidadãos espartanos, conhecidos individualmente como Σπαρτιάτης (*Spartiátēs*) ou esparciatas, termo aplicado apenas a indivíduos que nasceram em Esparta e são filhos de pai e mãe cidadãos espartanos. E esses cidadãos espartanos, ou esparciatas (Σπαρτιάται/*Spartiâtai*), eram identificados como Ὅμοιοι (*Hómoioi*), ou Iguais. O conceito de Iguais criou uma unidade entre os cidadãos que proporcionou estabilidade política e militar a Esparta, pois eram os proprietários de terras, ocupavam cargos militares e políticos, e deles também surgiram as duas casas reais, Ágidas e Euripôntidas. Não sem razão, Heródoto grafa: βασιλεύοντος δὲ Σπαρτητέων (*basileúontos dè Spartiētēōn*), que optamos por traduzir como “que reinava sobre os cidadãos espartanos”, indicando que os reis não interagem com hilotas nem periecos, que não faziam parte das fileiras militares espartanas até o início do século VI a.C.

As leis de Licurgo não estabeleciam normas para hilotas nem periecos; os relatos disponíveis informam sobre leis voltadas para crianças, jovens, homens e mulheres cidadãos espartanos. O sistema

social espartano reservava a poucos o direito à cidadania; portanto, a maioria da sua população composta por hilotas e periecos estava distante da *agogé*, a educação espartana, e à margem das leis cidadinas. Isso implica que o tratamento dado a hilotas e periecos dependia do cidadão que os comandasse, e, como veremos adiante, envolvia crueldade.

Para a formação de cidadãos capazes de atos extremos, é necessária a instituição de uma cultura da violência. Não por acaso, encontramos vários relatos sobre a violência cometida contra membros da sociedade espartana. Como afirma Jonatan Shay (2000, p. 3-34), esse estado permanente de violência em uma sociedade também gera transgressões nas relações entre os cidadãos, e excessos nas ações punitivas típicas de um regime militarizado. Nesse contexto, a força e a lei colocam-se em lados opostos e geram tensões sociais. O ambiente violento e repressivo, resultado de um regime que prioriza a formação militar, como bem notou Ephraim David (2014, p. 25), também incentiva o suicídio entre os cidadãos.

Eugenia e poliandria

Como conclui Aurélie Damet (2017, p. 120-123), o sistema social espartano estava focado em regular os casamentos dos cidadãos para manter uma política de eugenia e poliandria, ou seja, do conceito de boa raça e muitos homens disponíveis para o exército. Provavelmente, havia outra avaliação quando a criança tivesse maior idade para determinar se suas faculdades mentais também correspondiam às necessidades cidadinas. De qualquer forma, a exclusão promovida pelos cidadãos espartanos aos que não preenchiam suas exigências desde o nascimento retrata uma sociedade violenta, que elimina o diferente e promove a convivência entre *Iguais* não apenas sob a perspectiva da origem cidadã, mas também na constituição física.

Plutarco relata que, logo ao nascer, os cidadãos espartanos faziam uma triagem dos recém-nascidos, como visto a seguir:

Quando lhe nascia um filho, o pai não podia educá-lo: levava-o para um local chamado *lesche*¹³, onde tomavam assento os anciões da tribo. Estes examinavam o recém-nascido; se apresentasse robustez e boa formação, ordenavam que fosse criado e consignavam-lhe um dos nove mil lotes de terra; se, porém, fosse débil e disforme, mandavam-no para um sítio denominado Apotetas¹⁴, que era um precipício do Taígeto. Achavam, com efeito, ser melhor para o Estado e para ele próprio não deixá-lo viver, já que era maldotado de nascença em saúde e força¹⁵. (Plutarco. *Vida de Licurgo*, xvi.1-2) ¹⁶

O relato plutarquiano indica-nos uma sociedade que selecionava seus neonatos para garantir a perfeição de seus cidadãos, e isso ocorria para que a cidade não sustentasse crianças inúteis aos seus intentos militares. Esparta necessitava de bons soldados para suas falanges de hoplitas, que possibilitassem a defesa da cidade e sua expansão territorial na península do Peloponeso.

Educação pelo medo

A educação das crianças espartanas, conforme descrita por Xenofonte (*Constituição dos lacedemônios*, I-VII) era de responsabilidade

13 N.T. Isto é, “local de palestra” (do verbo lego, “falar”).

14 N.T. Do verbo *apo-tithemi*, “depositar”.

15 Τὸ δὲ γεννηθὲν οὐκ ἦν κύριος ὁ γεννήσας τρέφειν, ἀλλ’ ἔφερε λαβὼν εἰς τόπον τινὰ λέσχην καλούμενον, ἐν ᾧ καθήμενοι τῶν φυλετῶν οἱ πρεσβύτατοι καταμαθόντες τὸ παιδάριον, εἰ μὲν εὐπαγὲς εἶη καὶ ῥωμαλέον, τρέφειν ἐκέλευον, κλῆρον αὐτῷ τῶν ἐνακισχιλίων προσνείμαντες· εἰ δ’ ἄγεννὲς καὶ ἄμορφον, ἀπέπεμπον εἰς τὰς λεγομένας Ἀποθέτας, παρὰ Ταῦγετον βαραθρώδῃ τόπον, ὡς οὔτε αὐτῷ ζῆν ἄμεινον ὄν οὔτε τῇ πόλει τὸ μὴ καλῶς εὐθύς ἐξ ἀρχῆς πρὸς εὐεξίαν καὶ ῥώμην πεφυκός.

16 Tradução de Gilson César Cardoso (1991). As traduções das biografias plutarquianas citadas neste capítulo são de sua autoria.

da cidade, então os pequenos espartanos recebiam a educação oferecida às custas de Esparta a todos os seus cidadãos. Ao discorrer sobre os detalhes dessa educação, Xenofonte também nos mostra a naturalização da violência contra as crianças como instrumento de disciplina de suas vontades, conforme lemos neste trecho: “se um menino tivesse sido chibatado por outro e ele contasse isso ao seu pai, seria uma vergonha não dar outras chibatadas no filho¹⁷.” (ἦν δέ τις παῖς ποτε πληγὰς λαβὼν ὑπὸ ἄλλου κατείπη πρὸς τὸν πατέρα, αἰσχρὸν ἐστὶ μὴ οὐκ ἄλλας πληγὰς ἐμβάλλειν τῷ υἱεῖ.) (VI.1-2). A liberdade de dar chibatadas nos meninos que não obedeciam às leis instituídas gerava um ambiente de medo e violência pública, que viabilizava o controle de suas ações mediante coerção pública. Sobre esse costume temos o seguinte dito de Plutarco:

Quando um menino era castigado por alguém, se ao seu pai levasse a notícia, o pai teria vergonha de ouvir isso se não lhe reapplicasse outros golpes; pois sabia que a educação pátria não ordenaria nada de vergonhoso¹⁸ aos seus filhos¹⁹. (Plutarco. *Antigos hábitos dos lacedemônios*, 237D)²⁰

As crianças parecem ter sido alvo de múltiplas violências, pois Plutarco registra que atos violentos eram praticados também entre jovens e crianças, conforme lemos neste relato:

Já Licurgo nunca colocou crianças espartanas sob a autoridade de servos comprados ou assalariados, e não permitia que ninguém criasse seus filhos como bem entendesse; ele próprio recolhia todos os que atingiam sete anos, repartia-os em grupos (*agelai*) e, fazendo-os viver e comer juntos,

17 Tradução nossa.

18 Também em Xenofonte, *Constituição dos lacedemônios*, VI.2.

19 Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva (2020).

20 Παῖς δὲ ὑπὸ τινος κολασθεῖς, εἰ τῷ πατρὶ ἐξήγγειλεν, αἰσχρὸν ἦν τῷ πατρὶ μὴ προσεντεῖναι ἀκούσαντα πάλιν ἐτέρας· ἐπίστευον γὰρ ἑαυτοῖς ἐκ τῆς πατρίου ἀγωγῆς μηδὲν αἰσχρὸν προστάξει τοῖς τέκνοις.

habitua-los a brincar e a trabalhar em comum. À testa de cada grupo, os jovens colocavam o mais avisado e disposto às lutas, observavam-no de perto, executavam suas ordens e suportavam calados as punições que ele lhes infligia, de sorte que a educação era um aprendizado de obediência²¹. (Plutarco. *Vida de Licurgo*, xvi.4-5)

Desse relato, podemos deduzir que a educação infantil espartana estava voltada para a formação de cidadãos obedientes e robustos, com o perfil próprio de um soldado capaz de suportar situações adversas e obedecer a seus superiores. A inserção de um jovem entre as crianças fazia com que se habituassem ao comando dos mais velhos e suportassem as punições ao cometerem algum erro. Além disso, o jovem destinado ao comando desse grupo de crianças também desenvolvia sua capacidade de liderança e de punição para aqueles que não seguissem as regras. Portanto, a relação entre o jovem e as crianças reproduz a existente entre os comandantes e os soldados nas fileiras de batalha, com a intenção de ter um corpo militar coeso e resistente. Por isso, Plutarco acrescenta que:

O estudo das letras limitava-se ao estritamente necessário: o resto da instrução consistia em aprender a obedecer, suportar pacientemente a fadiga e vencer no combate. Por isso mesmo, à medida que avançavam em idade, mais duro se tornava o treinamento: raspavam-lhe a cabeça, acostumavam-nos a

21 τοὺς δὲ Σπαρτιατῶν παῖδας οὐκ ἐπὶ ὠνητοῖς οὐδὲ μισθίοις ἐποιήσατο παιδαγωγοῖς ὁ Λυκοῦργος, οὐδ' ἐξῆν ἐκάστῳ τρέφειν οὐδὲ παιδεύειν ὥς ἐβούλετο τὸν υἱόν, ἀλλὰ πάντας εὐθύς ἐπταετέϊς γενομένους παραλαμβάνων αὐτὸς εἰς ἀγέλας κατελόχιζε, καὶ συννόμους ποιῶν καὶ συντρόφους μετ' ἀλλήλων εἵθιζε συμπαίζειν καὶ συσχολάζειν. ἄρχοντα δ' αὐτοῖς παρίστατο τῆς ἀγέλης τὸν τῷ φρονεῖν διαφέροντα καὶ θυμοειδέστατον ἐν τῷ μάχεσθαι· καὶ πρὸς τοῦτον ἀφεώρων καὶ προστάττοντος ἡκροῶντο καὶ κολάζοντος ἐκαρτέρουν, ὥστε τὴν παιδείαν εἶναι μελέτην εὐπειθείας.

caminhar descalços e a ficar nus a maior parte do tempo²².
(Plutarco. *Vida de Licurgo*, xvi.6)

Plutarco continua seu relato contando que, ao completarem doze anos, as crianças recebiam um manto que deveria ser usado por um ano. Em razão disso, elas caminhavam sujas e maltrapilhas pela cidade, dormiam à beira do rio Eurotas com esteiras que confeccionavam com o junco que lá nascia e vivenciavam as intempéries das estações do ano (*Vida de Licurgo*, xvi.6-7).

Crianças ou pequenos soldados?

O modelo educacional espartano, conforme revelado pelas fontes disponíveis, mostra uma cidade dedicada à formação de um exército poderoso capaz de defender e expandir seu território. A disciplina militar, a robustez física de seus guerreiros e suas demonstrações de coragem singular marcam as interpretações dos autores antigos. Um desses autores é Xenofonte, que acentua e elogia a disciplina e a obediência dos espartanos em sua obra *Constituição dos lacedemônios*, onde compara o modo de vida dos demais helenos aos costumes dos lacedemônios, com críticas aos primeiros e elogios aos últimos. Inicialmente, ele tece a crítica:

Então, dentre os demais helenos, os que dizem que educam seus filhos, e assim que seus filhos compreendem o que lhes é falado, eles trazem imediatamente um pedagogo para cuidar deles, e imediatamente o enviam a professores para que sejam seus alunos nas letras, música e nos exercícios da palestra. E além disso, eles calçam os pés dos seus filhos com sapatos delicados, e enfraquecem seus corpos com as

22 Γράμματα μὲν οὖν ἕνεκα τῆς χρείας ἐμάνθανον· ἡ δ' ἄλλη πᾶσα παιδεία πρὸς τὸ ἄρχεσθαι καλῶς ἐγίνετο καὶ καρτερεῖν πονοῦντα καὶ νικᾶν μαχόμενον. διὸ καὶ τῆς ἡλικίας προερχομένης ἐπέτεινον αὐτῶν τὴν ἄσκησιν, ἐν χρῶ τε κείροντες καὶ βαδίζειν ἀνυποδῆτους παίζειν τε γυμνοὺς ὡς τὰ πολλὰ συνεθίζοντες.

trocas de vestes; certamente, consideram o seu estômago a medida de sua comida²³. (Xenofonte. *República dos lacedemônios*, II.1-2)²⁴

A seguir, Xenofonte elogia o sistema espartano:

Sem dúvida, em vez de calçar os pés com sapatos delicados, ordenou que os fortalecessem com os pés descalços, porque consideravam que, se fizessem esse exercício, marchariam saindo muito mais fácil pelo alto²⁵ e desceriam com segurança montanha abaixo, também saltar, levantar e correr velozmente [se fossem exercitados com os pés descalços.] e considerava que em vez de se enfraquecer com o uso de seus mantos, estabeleceu o uso de um único manto por ano; porque, desse modo, considerava que estariam se preparando melhor para o frio e o calor. Ordenou que o jovem²⁶ tivesse uma quantidade de alimento para que jamais tivesse uma grande quantidade dela no seu estômago, que convivesse com a necessidade e não fosse inexperiente nisso, porque considerava que assim os que estavam sendo educados poderiam, se houvesse necessidade, ficar sem se alimentar o máximo possível, se lhes fosse dada essa ordem, ficariam alinhados por muito mais tempo sem esse alimento, e se necessitassem de menos molho, que fossem mais afeitos a todo tipo de

23 τῶν μὲν τοίνυν ἄλλων Ἑλλήνων οἱ φάσκοντες κάλλιστα τοὺς υἱεῖς παιδεύειν, ἐπειδὴν τάχιστα αὐτοῖς οἱ παῖδες τὰ λεγόμενα ξυγιῶσιν, εὐθύς μὲν ἐπ' αὐτοῖς παιδαγωγοὺς θεράποντας ἐφιστᾷσιν, εὐθύς δὲ πέμπουσιν εἰς διδασκάλων μαθησομένους καὶ γράμματα καὶ μουσικὴν καὶ τὰ ἐν παλαιστρᾷ. πρὸς δὲ τούτοις τῶν παίδων πόδας μὲν ὑποδήμασιν ἀπαλύνουσι, σώματα δὲ ἱματίων μεταβολαῖς διαθρύπτουσι· σίτου γε μὴν αὐτοῖς γαστέρα μέτρον νομίζουσιν.

24 Tradução nossa, assim como todas as citações feitas à obra de Xenofonte ao longo deste capítulo.

25 Lembramos que Esparta estava localizada no Vale do Eurotas, cercada por uma elevada cadeia de montanhas.

26 Xenofonte grafa εἴρην (*eíren*) que traduzimos por “jovem”, como veremos em Plutarco, era um jovem que havia completado vinte anos.

comida que tivessem, também que levassem a vida do modo mais saudável²⁷. (Xenofonte. *República dos lacedemônios*, II.3-5)

Dessa maneira, a educação destinada às crianças espartanas reproduz uma cultura artificial. Xenofonte informa-nos que as crianças estavam submetidas ao comando direto dos jovens que se destacavam em seus exercícios militares. Em uma época posterior, Plutarco traz outras nomenclaturas e acrescenta que estes jovens espartanos estavam divididos em duas categorias, como lemos neste relato:

Não havia um instante ou lugar em que o jovem infrator pudesse estar a designar-se um pedônomo²⁸ escolhido entre os homens de mérito, e cada grupo elegia aquele que, entre os chamados *eirenes* (aqueles que saíram da classe das crianças há pelo menos um ano, e o de *melleirenes* às crianças mais velhas.) Esse *eiren*, que tem a idade de vinte anos, comanda as crianças de seu grupo em exercícios de combate e, em casa, utiliza-os na preparação de repastos²⁹. (Plutarco. *Vida de Licurgo*, XVII.2-3)

27 αντί γε μὴν τοῦ ἀπαλύνειν τοὺς πόδας ὑποδήμασιν ἔταξεν ἀνυποδησίᾳ κρατύνειν, νομίζων, εἰ τοῦτ' ἀσκήσειαν, πολὺ μὲν ῥᾶον ἂν ὀρθιάδε ἐκβαίνειν, ἀσφαλέστερον δὲ πρηνῇ καταβαίνειν, καὶ πηδῆσαι δὲ καὶ ἀναθορεῖν καὶ δραμεῖν θᾶπτον [ἀνυπόδητον, εἰ ἥσκηκώς εἶη τοὺς πόδας, ἢ ὑποδεδεμένον]. καὶ ἀντί γε τοῦ ἱματίοις διαθρῦπτεσθαι ἐνόμιζεν ἐνὶ ἱματίῳ δι' ἔτους προσεθίζεσθαι, νομίζων οὕτως καὶ πρὸς ψυχῇ καὶ πρὸς θάλπη ἄμεινον ἂν παρσκευάσθαι. σίτον γε μὴν ἔταξε τοσοῦτον ἔχοντα συμβολεύειν τὸν εἴρενα ὥς ὑπὸ πλησμονῆς μὲν μήποτε βαρύνεσθαι, τοῦ δὲ ἐνδεεστερώς διάγειν μὴ ἀπείρως ἔχειν, νομίζων τοὺς οὕτω παιδευομένους μᾶλλον μὲν ἂν δύνασθαι, εἰ δεήσειεν, ἀσιτήσαντας ἐπιπονῆσαι, μᾶλλον δ' ἂν, εἰ παραγγελθείη, ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ σίτου πλείω χρόνον ἐπιταθῆναι, ἦττον δ' ἂν ὄψου δεῖσθαι, εὐχερέστερον δὲ πρὸς πᾶν ἔχειν βρώμα, καὶ ὑγιεινότερώς δ' ἂν διάγειν.

28 n.t. Em sentido geral, o pedônomo é um professor de crianças. Mas em Esparta é um magistrado especialmente encarregado de supervisionar a educação da infância.

29 ὥστε μήτε καιρὸν ἀπολείπεσθαι μήτε χωρίον ἔρημον τοῦ νοουθετοῦντος τὸν ἁμαρτάνοντα καὶ κολάζοντος. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ παιδονόμος ἐκ τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἐτάττετο, καὶ κατ' ἀγέλας αὐτοὶ προΐσταντο τῶν λεγομένων εἰρένων ἀεὶ τὸν σωφρονέστατον καὶ μαχιμώτατον. εἴρενας δὲ καλοῦσι τοὺς

Além disso, havia exercícios de agilidade e resistência que acentuavam a violência cometida contra as crianças em nome do regime militar vigente em Esparta, como vemos no seguinte relato de Plutarco:

[...] é preciso que roubem: os primeiros, penetrando nos jardins, os outros insinuando-se pelas sissitias dos adultos com habilidade e precaução. Quando o gatuno é apanhado, recebe valentes chicotadas por ter-se mostrado inepto e desastrado. Surrupiam toda a comida que podem, aprendendo assim a atacar com êxito os que dormem ou relaxam a vigilância. A punição daquele que se deixa prender em flagrante é o chicote e o jejum, pois, sendo muito magra a sua refeição, cumpre que por si mesmos se defendam da fome pela audácia e pela astúcia³⁰. (Plutarco. *Vida de Licurgo*, xvii.3-4)

O rigor da punição gerava um medo tão intenso nas crianças espartanas que as levava a cometer atos extremos, como o narrado por Plutarco:

Os meninos que furtam a tal ponto se preocupam em não ser pilhados que um deles, tendo oculta sob o manto uma raposinha que roubara, deixou o animal lhe estraçalhar o ventre com as garras e os dentes, suportando a dor até à morte para não ser descoberto. E isso nada tem de inacreditável, pois ainda em nossos dias vemos efebos expirarem sob os golpes diante do altar de Ortia³¹. (Plutarco. *Vida de Licurgo*, xviii.1)

ἔτος ἤδη δεύτερον ἐκ παίδων γεγονότας, μελλείρενας δὲ τῶν παίδων τοὺς πρεσβυτάτους. οὗτος οὖν ὁ εἶρην, εἴκοσι ἔτη γεγονώς, ἄρχετε τῶν ὑποτεταγμένων ἐν ταῖς μάχαις, καὶ κατ' οἶκον ὑπηρέταις χρήται πρὸς τὸ δεῖπνον.

30 καὶ φέρουσι κλέπτοντες, οἱ μὲν ἐπὶ τοὺς κήπους βαδίζοντες, οἱ δὲ εἰς τὰ τῶν ἀνδρῶν συσσίτια παρεισρέοντες εὖ μάλα ανούργως καὶ πεφυλαγμένων· ἂν δ' ἁλῶ, πολλὰς λαμβάνει πληγὰς τῇ μάστιγι, ῥαθύμως δοκῶν κλέπειν καὶ ἀτέχνως. κλέπτουσι δὲ καὶ τῶν σιτίων ὃ τι ἂν δύνωνται, μαθάνοντες εὐφυῶς ἐπιτίθεσθαι τοῖς καθεύδουσιν ἢ ῥαθύμως φυλάττουσι. τῷ δὲ ἁλόντι ζημία πληγαὶ καὶ τὸ πεινῆν. γλίσχρον γάρ αὐτοῖς ἐστὶ δεῦπνον, ὅπως δι' αὐτῶν ἀμυνόμενοι τὴν ἔνδειαν ἀναγκάζονται τολμᾶν καὶ πανουργεῖν.

31 Οὕτω δὲ κλέπτουσι πεφροντισμένως οἱ παῖδες, ὥστε λέγεται τις ἦδη σκύμνον ἀλώπεκος κεκλοφώς καὶ τῷ τριβωνίῳ περιστέλλων, σπαρασσόμενος ὑπὸ τοῦ

E Plutarco toma esse antigo relato sobre a sociedade espartana e torna-o contemporâneo ao afirmar que ainda em sua época havia o espancamento de meninos e jovens. E é interessante notar que o relato plutarquiano é muito semelhante ao feito por Xenofonte, como vemos a seguir:

Então, eles puniam os que eram capturados, porque haviam caçado mal. [e de fato, determinou que os outros fossem castigados com chibatadas os que roubavam a maior quantidade de queijo do templo de Ortia, porque mostrava com isso que nisso queria que houvesse alegria durante um pequeno espaço de tempo com sua boa reputação.³²] (Xenofonte. *República dos lacedemônios*, 11.8-10)

Em outro dito atribuído aos lacedemônios, Plutarco conta-nos que:

E os jovens também roubam os alimentos que podem, aprendem com habilidade a atacar os que estão dormindo ou os que vigiam de modo negligente; e a punição para quem fosse capturado eram golpes de espada e a fome. Pois eles têm uma refeição escassa, para que se defendam durante uma necessidade e sejam obrigados a ser ousados e habilidosos³³. (Plutarco. *Antigos hábitos dos lacedemônios*, 237E)³⁴

θηρίου τὴν γαστέρα τοῖς ὄνουσι καὶ τοῖς ὁδοῦσιν, ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν ἐγκαρτερῶν ἀποθανεῖν. καὶ τοῦτο μὲν οὐδὲ ἀπὸ τῶν νῦν ἐφήβων ἄπιστόν ἐστιν, ὧν πολλοὺς ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τῆς Ὁρθίας ἐωράκαμεν ἐναποθνήσκοντας ταῖς πληγαῖς.

32 οὖν τοὺς ἀλικομένους ὡς κακῶς κλέπτοντας τιμωροῦνται. [καὶ ὡς πλείστους δὴ ἀρπάσαι τυροὺς παρ' Ὁρθίας καλὸν θεῖς, μαστιγοῦν τούτους ἄλλοις ἐπέταξε, τοῦτο δηλῶσαι καὶ ἐν τούτῳ βουλόμενος ὅτι ἔστιν ὀλίγον χρόνον ἀλγήσαντα πολὺν χρόνον εὐδοκίμοῦντα εὐφραίνεισθαι.]

33 n.t. Ver o capítulo xvii da *Vida de Licurgo*, de Plutarco; Xenofonte, *Constituição dos lacedemônios*, 11.6-9 e Isócrates, *Panatenaico*, 211-214.

34 Κλέπτουσι δὲ οἱ νέοι καὶ τῶν σιτίων ὃ τι ἂν δύνωνται, μανθάνοντες εὐφυῶς ἐπιτίθεσθαι τοῖς καθεύδουσιν ἢ ῥαθύμως φυλάσσουσι· τῷ δὲ ἀλόντι ζημία πληγαὶ καὶ τὸ πεινῆν. γλίσχρον γὰρ αὐτοῖς ἐστὶ δεῖπνον, ὅπως δι' αὐτῶν ἀμυνόμενοι τὴν ἔνδειαν ἀναγκάζονται τολμᾶν καὶ πανουργεῖν.

O ambiente descrito por Xenofonte e Plutarco assemelha-se ao de um exército no qual os soldados devem manter-se em estado permanente de alerta, obedecer aos comandantes, agir conforme o estatuto militar e suportar todos os tipos de violência verbal ou física, ao cometerem algum erro. Como notou Andrew Scott (2017, p. 46), essa política de estímulo à coragem nos momentos difíceis é coroada pela cidade com a edificação de monumentos que lembram os espartanos dos atos de bravura dos seus cidadãos, além de despertar o desejo de ser merecedor de tal reconhecimento. Portanto, a infância em Esparta parece ter sido considerada apenas mais uma etapa do aprendizado das funções militares que desempenharão no futuro, e não como um período de brincadeiras e de aprendizados múltiplos. Um exemplo desta infância habituada a atos violentos está neste dito:

Gírtias³⁵, depois de Acrótato³⁶, seu neto, receber muitos golpes em uma luta de meninos e de ter sido levado para casa como morto, enquanto seus familiares e conhecidos choravam, disse: “Não vos calareis? Pois mostrou de que tipo era o seu sangue,” e disse que os nobres não deviam gritar, mas tentar curá-lo³⁷.³⁸ (Plutarco. *Ditos das lacônias*, 240E)³⁹

35 N.T. Em *Ditos das lacônias*, 217F, Plutarco afirma que Gírtias foi a mãe do rei espartano Areu I, 309-264 a.C. Famoso por ter sido o primeiro rei espartano a cunhar moedas e a fazer inscrições laudatórias, tal um rei helenístico, uma influência clara de Alexandre, o Grande.

36 N.T. Filho do rei espartano Areu I, reinou por volta de 262 a 272 a.C. (Sendo o período antes de Cristo, não deveria ser decrescente a ordem dos anos?)

37 N.T. Este pensamento reflete parte do afirmado por Platão: “se nos baterem, não devemos fazer como as crianças, que levam a mão ao sítio da pancada e perdem o tempo a gritar, mas acostumar a alma a ser o mais rápida possível a curar e a endireitar o que caiu e adoeceu, eliminando as lamentações com remédios.” (*República*, 604c-d). In: Platão. *República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 7ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

38 Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva (2020).

39 Γυρτίας, Ἀκροτάτου ποτὲ τοῦ θυγατρίδοῦ αὐτῆς ἔκ τινος τῶν παίδων μάχης πολλὰς πληγὰς λαβόντος καὶ ἀπενεχθέντος οἴκαδε ὡς τεθνηκός, κλαίωντων τῶν

Outro aspecto importante que a leitura desde a infância nos permite é desenvolver uma capacidade de argumentação que não se adapta a um sistema rígido, como encontramos neste registro:

Ensinava-se aos meninos a prática dos ditos espirituosos, cheios de malícia e graça, substância e concisão. [...] queria que se pusesse um sentido rico e profundo numa palavra simples e curta. [...] A aversão dos lacedemônios pelos discursos arrastados é atestada pelos apotegmas que se seguem. O rei Leônidas ouvindo um homem que disqueteava sobre assuntos importantes, mas despropositados, repreendeu-o: “Estrangeiro, falas com acerto na hora errada”. Como alguém perguntasse a Carilau, sobrinho de Licurgo, por que este fizera tão poucas leis, ele explicou: “Quem fala pouco não precisa de muitas.”⁴⁰ (Plutarco. *Vida de Licurgo*, XIX.I-3 e XX.I)

O ensino das letras era direcionado para a leitura de textos voltados para o interesse da cidade, o que retirava das crianças a oportunidade de ler textos literários que alimentassem o seu imaginário infantil e desenvolvessem a sua capacidade de raciocínio crítico. A leitura de textos diversos encaminha-nos a ideias distintas e ao consequente questionamento delas. Plutarco mostra-nos que os

οἰκείων τε καὶ γνωρίμων, ‘οὐ σιωπήσετε;’ ἔφη· ‘ἔδειξε γὰρ οἴου αἵματος ἦν,’ καὶ οὐκ ἔφη δεῖν τοὺς ἀγαθοὺς βοᾶσθαι ἀλλ’ ἰατρεύεσθαι.

40 Ἐδίδασκον δὲ τοὺς παῖδας καὶ λόγῳ χρῆσθαι πικρίαν ἔχοντι μεμιγμένην χάριτι καὶ πολλὴν ἀπὸ βραχείας λέξεως ἀναθεώρησιν. [...] τὸ δὲ τοῦ λόγου νόμισμα τούναντίον ἀπ’ εὐτελοῦς καὶ ὀλίγης λέξεως εἰς πολλὴν καὶ περιττὴν κατεσκεύασε διάνοιαν [...]. Τῆς δὲ πρὸς τὰ μήκη τῶν λόγων διαβολῆς δείγματα τοιαῦτα τῶν ἀποφθεγμάτων ἐστί. Λεωνίδας ὁ βασιλεὺς ἀκαίρως τινὸς περὶ πραγμάτων οὐκ ἀχρήστων διαλεχθέντος, “ὦ ξένε,” αὐτοῦ τῶν νόμων ἐρωτηθεὶς, εἶπεν ὡς οἱ λόγοις μὴ χρώμενοι πολλοῖς οὐδὲ νόμων δέονται πολλῶν. εἶπεν, “οὐκ ἐν δέοντι χρέη τῷ δέοντι.” Χαρίλαος δὲ ὁ ἀδελφιδοῦς τοῦ Λυκούργου περὶ τῆς ὀλιγότητος αὐτοῦ τῶν νόμων ἐρωτηθεὶς, εἶπεν ὡς οἱ λόγοις μὴ χρώμενοι πολλοῖς οὐδὲ νόμων δέονται πολλῶν.

espartanos tinham preferência pelos versos de Terpandro, Píndaro e Álcman⁴¹, e explica as razões:

Em suma, se considerarmos os poemas lacônicos, alguns dos quais se conservaram até os nossos dias, bem como os ritmos de marcha que executavam com acompanhamento de flauta ao atacar o inimigo, reconheceremos que Terpandro e Píndaro não erraram em estabelecer um liame entre a música e a bravura. [...] Os dois poetas, portanto, nos apresentam os espartanos apaixonados ao mesmo tempo pela música e pela guerra:

A cítara sonora vai de par com o ferro,

Conforme disse um poeta⁴² lacônico⁴³. (Plutarco. *Vida de Licurgo*, XXI.3-4)

Essa limitação artística é compreensível em um sistema social embasado em um poderio militar que atuava em territórios estrangeiros, ora defendendo seus aliados ora expandindo domínios. A cidade espartana torna-se dependente de um exército militar capaz de manter sua defesa contra inimigos externos e os internos, como os hilotas, além de todos os cidadãos excluídos de seu sistema político-guerreiro por covardia ou inabilidade, entre outros motivos. Plutarco descreve uma sociedade militarizada em todas as suas esferas, sem espaço para a leitura de obras literárias que alimentassem o pensamento lúdico das crianças.

41 A respeito do uso da poesia para encorajar as crianças e os jovens a atos de bravura, consultar Jean Ducat, 2006).

42 N. T. Trata-se de Álcman, poeta lírico do século VII, natural de Sárdis, mas que viveu grande parte da vida em Esparta.

43 Ὅλως δὲ ἂν τις ἐπιστήσας τοῖς Λακωνικοῖς ποιήμασιν, ὧν ἔτι καθ' ἡμᾶς ἔνια διεσώζετο, καὶ τοὺς ἐμβατηρίους ῥυθμοὺς ἀναλαβὼν, οἷς ἐχρῶντο πρὸς τὸν αὐλὸν ἐπάγοντες τοῖς πολεμίοις, οὐ κακῶς ἡγήσαιο καὶ τὸν Τέρπανδρον καὶ τὸν Πίνδαρον τὴν ἀνδρείαν τῇ μουσικῇ συνάπτειν. [...] Μουσικωτάτους γὰρ ἅμα καὶ πολεμικωτάτους ἀποφαίνουσιν αὐτούς· ῥέπει γὰρ ἄντα τῷ σιδάρῳ τὸ καλῶς κιθαρίσδεν, ὥς ὁ Λακωνικὸς ποιητὴς εἶρηκε.

As meninas

Pouco conhecemos sobre a educação das meninas em Esparta e na Hélade em geral, percebemos uma disparidade na atenção dedicada a elas em comparação aos meninos entre os autores antigos. As meninas são frequentemente mencionadas no contexto do casamento; sobretudo em Esparta, pois a cidade necessitava aumentar o seu número de cidadãos por problema de oligantropia, conforme aponta Hodkinson (2018, p. 42). O excesso de guerras internas e externas acarretou perdas de soldados, homens qualificados, que não poderiam ser facilmente repostos, então a procriação passa a desempenhar um papel crucial no funcionamento do sistema social espartano. As mulheres são direcionadas à tarefa de conceber e gerar filhos robustos para a manutenção da cidade, como evidenciado neste relato de Plutarco:

A educação, sendo para ele a tarefa mais bela e importante do legislador, foi elaborada com o máximo cuidado. Primeiro, ocupou-se dos matrimônios e dos nascimentos. Não é exato, como pretende Aristóteles, que depois de tentar instruir as mulheres desistiu, incapaz de moderar-lhes a licença e o império sobre os seus maridos⁴⁴. (Plutarco. *Vida de Licurgo*, XIV.1)

O casamento, em Esparta, está intrinsecamente ligado à maternidade, pois é considerada a maior contribuição da mulher para a cidade. É nesse contexto que a mulher muitas vezes perde a sua individualidade e passa a ser uma espécie de máquina reprodutora de cidadãos, vital para a continuidade de seu povo e da cidade, embora nem sempre seja lembrada de modo positivo, mas associada a grandes males. Em Esparta, as mulheres desempenham o

44 Τῆς δὲ παιδείας, ἣν μέγιστον ἡγεῖτο τοῦ νομοθέτου καὶ κάλλιστον ἔργον εἶναι, πόρρωθεν ἀρχόμενος εὐθὺς ἐπεσκόπει τὰ περὶ τοὺς γάμους καὶ τὰς γενέσεις. οὐ γάρ, ὡς Ἀριστοτέλης φησὶν, ἐπιχειρήσας σωφρονίζειν τὰς γυναῖκας, ἐπαύσατο μὴ κρατῶν τῆς πολλῆς ἀνέσεως καὶ γυναικοκρατίας διὰ τὰς πολλὰς στρατείας τῶν ἀνδρῶν.

papel de gerar cidadãos guerreiros e de incentivá-los a lutar com ardor em nome da cidade e de seus ancestrais⁴⁵. A primeira descrição registrada sobre o papel feminino em Esparta de que temos notícia chegou-nos por meio de Xenofonte, que destaca a preocupação do legislador Licurgo⁴⁶ com a procriação. As meninas e jovens são percebidas como reprodutoras de cidadãos, então toda a sua educação volta-se para a realização de partos bem-sucedidos e a geração de filhos robustos, conforme lemos neste registro xenofontiano:

[...] porque acreditava que a procriação⁴⁷ era para as mulheres livres; primeiro, o gênero feminino deveria exercitar seus corpos não menos que o masculino. Depois, realizou competições de corrida e força física umas contra as outras, porque considerava que os filhos nascidos de ambos seriam os mais robustos⁴⁸. (Xenofonte. *República dos lacedemônios*, I.4)

Antes desse relato, Xenofonte compara a educação feminina espartana com a das outras cidades, que regulavam a quantidade e o tempero da alimentação das jovens que iriam dar à luz, que as privavam do vinho ou serviam-lhes vinho diluído em água. Mas a crítica mais contundente que Xenofonte atribui a Licurgo aos demais regimes está relacionada ao sedentarismo das meninas e jovens, que apenas fiavam a lã. Ele ainda ironiza, afirmando que “escravas eram suficientes para tecer vestes” (ἐσθῆτας μὲν καὶ δούλας παρέχειν ἱκανὰς), enfatizando que a procriação é um papel destinado às mulheres livres (ταῖς δὲ ἐλευθέραις) e que as mulheres espartanas eram, de fato, livres. Ao contrário do que observamos em

45 Sobre esse tema, consultar Silva (2020).

46 Para mais detalhes sobre a legislação de Licurgo, consultar Silva (2006).

47 O substantivo utilizado é τεκνοποιία (*teknopoiía*) que significa literalmente “geração de filho”.

48 ταῖς δὲ ἐλευθέραις μέγιστον νομίσας εἶναι τὴν τεκνοποιίαν πρῶτον μὲν σωμασκεῖν ἔταξεν ὕδεν ἥττον τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος φύλου· ἔπειτα δὲ δρόμου καὶ ἰσχύος, ὥσπερ καὶ τοῖς ἀνδράσιν, οὕτω καὶ ταῖς θηλείαις ἀγῶνας πρὸς ἀλλήλας ἐποίησε, νομίζων ἐξ ἀμφοτέρων ἰσχυρῶν καὶ τὰ ἔκγονα ἐρρωμενέστερα γίνεσθαι

relação a meninos, jovens e homens, percebemos que não há categorias que definam a menina, a jovem e a mulher quanto à educação, Xenofonte destaca a geração de filhos como um dever cidadão do “gênero feminino” (τὸ θῆλυ τοῦ φύλου). Sob essa perspectiva, Plutarco também nos oferece algumas informações sobre a educação das meninas no contexto da maternidade:

Segundo sua determinação, as moças se exercitavam na corrida, na luta, no lançamento do disco e do dardo. Desejava que a semente do homem, fortemente enraizada em corpos robustos, produzisse os mais belos germes, e que também as mulheres fossem suficientemente fortes para suportar a gravidez e lutar com êxito contra as dores do parto⁴⁹. (Plutarco. *Vida de Licurgo*, xiv.2)

Diante desses relatos, entendemos que a educação feminina espartana é menos complexa que a masculina, ou recebemos menos detalhes sobre ela, mas o fato é que às meninas estava reservada a função de procriadoras desde o seu nascimento. Os cuidados com elas estavam relacionados à concepção e à geração de filhos que manteriam a existência da cidade e de seu poderio, como a prática de exercícios físicos. Como sugere Jennifer Roberts (2017, p. 84), a procriação torna-se um fator de preocupação entre os antigos hebreus porque muitas mulheres e crianças não atingiam o período de reprodução; na antiga Hélade, as mulheres costumavam morrer no parto (Powell, 1988, p. 249). Não é por acaso que Ártemis é cultuada como a deusa de Esparta, pois preside sobre o momento do parto; isso deve-se ao fato de que as crianças não sobreviviam por muito tempo após o nascimento. Em razão disso, a educação feminina não diferia muito da masculina, exceto o treinamento militar; elas

49 τὰ μὲν γε σώματα τῶν παρθένων δρόμοις καὶ πάλαις καὶ βολαῖς δίσκων καὶ ἀκοντίων διεπόνθησεν, ὥς ἢ τε τῶν γεννωμένων ρίζωσις ἰσχυρὰν ἐν ἰσχυροῖς σώμασιν ἀρχὴν λαβοῦσα βλαστάνοι βέλτιον, αὐταὶ τε μετὰ ῥώμης τοὺς τόκους ὑπομένουσαι καλῶς ἅμα καὶ ῥαδίως ἀγωνίζονται πρὸς τὰς ὠδῖνας.

também participavam de treinos e competições, pois deviam ser fortes para a geração e a procriação saudável, sem dores ou complicações no parto. O objetivo final era criar filhos que se tornassem exímios soldados e leais à cidade de Esparta.

Conclusões

Os textos de Plutarco e Xenofonte abordam de maneira detalhada o modelo educacional espartano, enfatizando sua natureza militarista e disciplinadora. O contraste entre o sistema espartano e o de outras cidades helenas, como destacado por Xenofonte, ressalta a ênfase espartana na formação física e mental dos cidadãos desde a infância. O elogio ao rigor espartano, especialmente no que diz respeito à resistência física e à obediência, é evidente nas descrições desses autores.

A figura dos jovens espartanos responsáveis pela disciplina das crianças, como o pedônomo, demonstra a centralidade do treinamento militar mesmo entre os mais jovens. As práticas de roubo e as punições severas associadas a essas atividades também refletem a ideia de que as crianças devem desenvolver habilidades de astúcia e coragem desde cedo.

O episódio da criança que preferiu sofrer ferimentos mortais a ser capturada após um furto destaca o extremo rigor e a pressão psicológica presentes no ambiente espartano. Além disso, a preferência por ensinar ditos espirituosos e a aversão aos discursos longos ressaltam a ênfase na comunicação direta, concisa e prática, características valorizadas em um contexto militar.

A limitação artística imposta pelo foco militar também é evidente na preferência por determinados poetas cujas obras alinhavam-se com os valores de coragem e disciplina militar. Em suma, os textos consultados oferecem-nos uma visão abrangente da educação espartana, destacando sua natureza autoritária, foco militar,

disciplina rigorosa e a ausência de espaço para expressões artísticas mais livres ou uma infância lúdica.

Referências bibliográficas

DAMET, A. La famille spartiate: un autre modèle? *Pallas, Famille et société dans le monde grec, en Italie et à Rome du Ve au IIIe siècle avant J.-C.*, v. 27, p. 119-137, 2017.

DAVID, E. Suicide in Spartan society. In: FIGUEIRA, T. (Ed.) *Spartan society*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2014. p. 25-46.

DUCAT, J. The Spartan “tremblers”. Translated by P.-J. Shaw. In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) *Sparta & war*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006. p. 1-56.

FIGUEIRA, Thomas. (Ed.) *Spartan society*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2014.

HERÓDOTO. *Histórias. Livro I – Clio*. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

HODKINSON, S. Sparta: an exceptional domination of State over society? In: POWELL, A. (Ed.) *A companion to Sparta. Volume I*. Hoboken, New Jersey: Wiley Blackwell, 2018. p. 29-58.

HORNBLOWER, S. Sticks, stones, and Spartans. The sociology of Spartan violence. In: VAN WEES, H. (Ed.) *War and violence in ancient Greece*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2000. p. 57-82.

PLUTARCO. *Vidas paralelas*. v. 1- Vida de Licurgo. Introdução e notas de Paulo Matos Peixoto. Tradução direta do grego por Gilson Cesar Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991.

PLUTARCO. Antigos hábitos dos lacedemônios. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. *Graphos*, v. 22, p. 120-138, 2020a.

PLUTARCO. Ditos das Lacônias. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. *Fragmentos de Cultura*, v. 30, p. 66-77, 2020b.

POWELL, A. *Athens and Sparta*. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC. London/New York: Routledge, 1988.

ROBERTS, J. T. *The plague of war: Athens, Sparta and the struggle for ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

SCOTT, Andrew G. Spartan courage and the social function of Plutarch's Laconian apophthegms. *Museum Helveticum*, v. 74, n. 1, p. 34-53, 2017.

SHAY, J. Killing rage. *Physis or nomos – or both?* In: VAN WEES, Hans. (Ed.) *War and violence in ancient Greece*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2000. p. 31-56.

SILVA, M. A. O. Guerra e morte em Esparta. In: SOUZA, C. D.; SILVA, M. A. O. (Orgs.) *Morte e vida na Grécia antiga: olhares interdisciplinares*. Teresina: Edufpi, 2020, p. 255-273.

SILVA, M. A. O. *Plutarco historiador: análise das biografias espartanas*. São Paulo: Edusp, 2006.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso – Livro I*. Tradução e apresentação de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Texto grego estabelecido por Jacqueline de Romilly. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

XENOPHON. *Scripta Minoria*. Trad. de E. C. Marchant. London/Massachusetts/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1966.

CAPÍTULO II

Violência e estupro nos estudos clássicos Lucrécia, paixão e castidade*

Renata Cerqueira Barbosa

Dentre as várias possibilidades de análise da violência no mundo antigo, acredito que a questão do estupro seja um tema muito pertinente, tendo em vista os vários episódios de violência sexual presentes na mitologia, nas obras de fundação e de rupturas políticas no mundo antigo. Além do mais é uma temática com uma abordagem necessária atualmente, considerando os altos índices de violência contra a mulher sofridos diariamente no mundo todo.

Nessa perspectiva temos a história de Lucrecia, narrada por Tito Lívio e eternizada como exemplo de *Pudicitia*. A história remonta ao período da monarquia romana e sua queda, o que instaura o período republicano. Sabemos da dificuldade de comprovação de tais relatos e grandes debates têm sido travados por historiadores no decorrer da história sobre a veracidade ou não dessas narrativas.

* O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (Processo nº 101666/2022-5).

A violência já era uma das características do último rei de Roma, Tarquínio, o Soberbo (*Tarquinius Superbus*). Foi o comportamento tirânico dele e de sua família que causou a mudança, o fim da monarquia e o estabelecimento da “liberdade” e da “República livre de Roma”, nas palavras de Mary Beard. Segundo a autora, Tarquínio era um autocrata paranoico que eliminava seus rivais sem piedade e explorava o povo romano de forma cruel, obrigando-o a trabalhar em seus fanáticos projetos de construção. O ponto de ruptura fez-se presente, como em várias outras ocasiões na história romana, com um estupro; neste caso, o estupro da virtuosa Lucrecia por um dos filhos do rei. Este estupro é provavelmente tão mítico quanto o estupro das sabinas: ataques a mulheres marcando simbolicamente o início e o fim do período dos reis. Na análise de Beard, os escritores romanos que narraram mais tarde a história talvez estivessem influenciados pelas tradições gregas, que com frequência vincularam o auge, e a queda, das tiranias a crimes sexuais (Beard, 2017, p. 93 e 119).

Independentemente de ser mítico ou não, pelo resto do período romano o estupro de Lucrecia marcou um ponto de virada na política, e sua moralidade foi assunto de debate. O tema tem sido retomado e reinterpretado na cultura ocidental, de Botticelli, passando por Ticiano, Chaucer e Shakespeare, até Benjamin Britten.

O estupro de Lucrecia¹ e a queda da monarquia romana

Nos primeiros livros de *Ab Urbe Condita*, de Tito Lívio, o estupro precede os principais desenvolvimentos políticos. O estupro da virgem vestal Rhea Silvia, supostamente por Marte, resulta no nascimento de Rômulo, o fundador de Roma. O estupro das donzelas sabinas resulta na garantia de uma população contínua para a nova cidade e, posteriormente, em uma aliança com os sabinos. O

1 Veja as sinopses de várias versões da “história” de *Lucretia* em Donaldson (1982).

estupro de Lucrecia traz a queda da monarquia e o estabelecimento da República, e a tentativa de estupro de Virgínia leva à dissolução do Segundo Decenvirato e ao restabelecimento da República. Por que Tito Lívio relata a história do início de Roma de maneira a tornar proeminente esse padrão de estupros? O que o estupro significa para Lívio e para Roma? (Arieti, 2002, p. 209).

Como assevera James Arieti (2002), a intriga sexual afeta o futuro de Roma muito antes do início da história de Lívio.

Nos antigos mitos, a origem de Roma está diretamente ligada à origem da raça humana. Prometeu foi punido por revelar aos homens o segredo da civilização; ele foi liberto de sua punição nos penhascos rochosos das montanhas do Cáucaso quando revelou a Zeus o segredo de que se Zeus se casasse com Tétis, sua prole derrubaria seu pai e reinaria como rei dos deuses. Em vez disso, Tétis se casou com Peleu. No casamento, Strife (Éris) jogou o pomo da discórdia para a mais bela. Paris concedeu a maçã a Afrodite em troca da mulher mortal mais sexualmente atraente. Agora, se ele tomou Helena por sedução ou de alguma outra forma, seu casamento com Helena aconteceu por intermédio de Afrodite. A subsequente destruição de Troia na Guerra de Troia induziu o filho de Vênus, Eneias, a fugir e lançar as bases para a fundação de Roma. Seu descendente *Romulus* estabelece a cidade (Arieti, 2002, p. 209).

Lucrecia (*Lucretia*)², filha de Espúrio Lucrécio Tricipitino (provavelmente cônsul substituto em 509 A.E.C.) e esposa de Lúcio Tarquínio Colatino (Cônsul em 509 A.E.C.) foi utilizada como *exemplum* de *pudicitia* para as matronas romanas, e seu estupro por Sexto Tarquínio, filho do rei de Roma, foi considerado um evento de caráter fundador na história da cidade, que acarreta a expulsão dos reis e a instauração da República.

2 Esta narrativa sobre Lucrecia foi publicada em forma de verbete, cf. Barbosa (2021).

Conforme nos conta Tito Lívio (*Ab urbe condita libri*, I. 57-60) o rei de Roma, Tarquínio Soberbo, tentou tomar a Ardeia, nação dos Rútulos que se destacava por sua riqueza. Durante a campanha, os jovens príncipes reuniam-se em banquetes e festas e em um desses encontros na casa de Sexto Tarquínio, filho do rei, o assunto recaiu sobre suas esposas e seus dotes. A discussão, regada a vinho, tornou-se acalorada, quando Tarquínio Colatino sugeriu que todos fossem pessoalmente observar o comportamento das esposas. Enquanto as noras do rei participavam de um suntuoso banquete com as amigas em Roma, em Colacia, Lucrecia encontrava-se fiando a lã, juntamente com suas servas. Lucrecia gentilmente recebeu seu marido e os Tarquínios em sua casa. Foi então que Sexto Tarquínio teve o desejo de possuir Lucrecia. Conforme Tito Lívio, “a beleza, aliada à virtude, o seduziram” (Tito Lívio. *Ab urbe condita libri*, I. 57).

Alguns dias depois, Sexto Tarquínio voltou a Colacia e foi muito bem recebido por Lucrecia, que o convidou a jantar e a hospedar-se em sua casa. Quando todos foram dormir, Sexto Tarquínio subiu as escadas e aproximou-se de Lucrecia já adormecida em seu leito, dizendo: “Silêncio Lucrecia. Eu sou Sexto Tarquínio e tenho a espada na mão. Se disseses uma palavra, morrerás” (Tito Lívio. *Ab urbe condita libri*, 58). Tarquínio declarou seu amor a Lucrecia, mas diante de sua firmeza que não cedia nem pelo temor da morte, Tarquínio acrescentou ao medo a ameaça de desonra. Ao lado de seu cadáver colocaria o de um escravo estrangulado e nu, para que se dissesse que ela fora assassinada num adultério ignóbil. Sob essa ameaça, Lucrecia cedeu aos desejos de Tarquínio, o qual partiu contente por ter desonrado uma mulher. Abatida por tal acontecimento, Lucrecia enviou um mensageiro a Roma e a Ardeia para pedir ao pai e ao marido que viessem imediatamente acompanhados de um amigo fiel. Espúrio Lucrécio veio com o filho de Públio Valério Volésio e Colatino com Lúcio Júnio Bruto, que havia encontrado a caminho de Roma quando atendia ao chamado da esposa.

À chegada do pai e do marido, Lucrécia desfez-se em lágrimas. Quando o marido lhe perguntou “como vais?”, ela respondeu: “Mal. Como pode ir bem uma mulher que perdeu a honra? Vestígios de outro homem, Colatino, acham-se em teu leito. Aliás, só meu corpo foi violado, minha alma permaneceu pura. Minha morte servirá de testemunha. Mas dai-me vossas mãos como garantia de que não deixareis impune o culpado. Foi Sexto Tarquínio quem, sendo nosso hóspede, agiu como inimigo e veio esta noite de espada desembainhada contra mim para conseguir um prazer criminoso” (Tito Lívio. *Ab urbe condita libri*, I. 57).

Todos deram sua palavra, um após outro. Lucrécia então disse: “Vós cobrareis o que aquele homem deve. Mesmo isenta de culpa, não me sinto livre do castigo. Nenhuma mulher há de censurar Lucrécia por ter sobrevivido a sua desonra” (Tito Lívio. *Ab urbe condita libri*, I. 59). Ao pronunciar essas palavras, cravou no peito o punhal que havia escondido em suas vestes e tombou agonizante em meio aos gritos do marido e do pai.

Deixando-os entregues a sua dor, Bruto extraiu da ferida o punhal ensanguentado e jurou expulsar Lúcio Tarquínio Soberbo e sua família de Roma. Entregou o punhal a Colatino, depois a Lucrécio e a Valério, que se mostravam atônitos diante do acontecimento inesperado e da lucidez de espírito de Bruto. Como lhes foi ordenado, repetiram o juramento. A dor transformou-se em cólera e, quando Bruto convidou-os a partir imediatamente para combater a realza, eles o seguiram como a um chefe. O corpo de Lucrécia foi transportado a Roma e depositado no Fórum, onde a população comoveu-se com o acontecido, incriminando a violência do príncipe (Barbosa, 2021, p. 961-966).

Diz a tradição que, após esses acontecimentos, os Tarquínios foram expulsos de Roma e teve início a República. O conto de Lucrécia finaliza o livro I de Tito Lívio. Segundo Ogilvie (1965, p. 218-219),

considera-se uma tradição tão bem estabelecida que dificilmente poder-se-á duvidar do seu suporte histórico.

No que diz respeito ao autor, pairam dúvidas sobre a data de nascimento de *Titus Livius*, cujo *cognomen* é desconhecido. Com base na crônica de São Jerônimo, ele nasceu em Pádua (*Patavium*), por volta de 59 A.E.C., e faleceu na mesma cidade em 17 E.C. Outra possibilidade proposta por historiadores modernos seria o ano de 64 A.E.C., o mesmo ano de nascimento de Valério Messala Corvino. Conforme Vitorino (2012, p. 69), a datação tradicional adviria de um erro causado por uma confusão entre os nomes dos cônsules do ano 64, César e Fígulo, e os de 59, César e Bíbulo (Barbosa, 2021, p. 963).

Pádua, uma das mais antigas cidades do território italiano, pertencia à Gália Cisalpina, hoje localizada na região de Vêneto. Em 49 A.E.C. Júlio César a conquistou e, ao anexá-la a Roma, concedeu cidadania à população. A aristocracia da cidade era considerada muito presa às tradições republicanas, pois após o assassinato de César tomara partido pelos *optimates*. Provavelmente, este contexto influenciou a ideologia conservadora e moralizante do historiador (Vitorino, 2012, p. 69).

Ronald Mellor (1999) destaca que o teor da obra nos leva a crer que Tito Lívio dominava a escrita, a retórica e a História de Roma, tendo em vista que sua obra é considerada a maior que chegou até nós da Antiguidade. Em seu prefácio, Tito Lívio apresenta o tema a ser tratado, a estrutura da obra e explicita o objetivo central, que apresenta uma série de *exempla* aos cidadãos romanos. Nesse sentido, os historiadores modernos criticaram-no por ser impreciso nas narrativas dos fatos. No entanto, hoje seu estilo é entendido como simbólico no processo de construção da identidade romana. Nessa perspectiva, o prefácio já indicaria aos leitores que o trabalho é uma espécie de conjunto de ações individuais dos personagens, modeladas por Lívio para indicar as realizações coletivas dos romanos. Defensor das

prerrogativas republicanas, mas com viés moralista, Tito Lívio exaltava a liberdade e defendia o *mos maiorum*. Por conseguinte, o conto de Lucrecia ressalta e estabelece a *pudicitia* como valor primordial do caráter feminino romano (Marques, 2007, p. 109).

A natureza do estupro na Antiguidade Clássica

Ao final do primeiro livro da história, testemunhamos três estupros importantes. O primeiro e o último – que emolduraram todo o primeiro livro – foram estupros de mulheres individuais, um supostamente por Marte, o outro pelo violento *Sextus Tarquinius*. O primeiro estupro trouxe glória a Roma, permitindo que a cidade reivindicasse a paternidade divina; o último estupro envergonhou a monarquia e resultou em seu fim. No meio estava o estupro das donzelas sabinas, um estupro coletivo em grande escala que foi retratado como um estratagema esplendidamente inteligente e bem-sucedido para garantir uma população a Roma (Arieti, 2002, p. 213-214).

Descendente de Vênus por meio de seu filho Eneias e de Marte por meio de seu filho Rômulo, Roma conta com ambas as divindades como seus pais. Vênus é a deusa das relações sexuais, Marte o deus da violência e destruição. Segundo o filósofo pré-socrático Empédocles, o amor e a guerra são as forças antitéticas do universo por meio de cujo poder o mundo passa a existir e deixa de existir. Esses princípios são frequentemente traduzidos pelos modernos em princípios físicos de repulsão e atração, mas para Empédocles, como para os outros pré-socráticos, os princípios físicos foram expressos em termos humanos (Arieti, 2002, p. 218-219).

Arieti, ao considerar a natureza do estupro, que é a violação sexual de uma mulher, assevera que mesmo quando uma mulher permanece casta psiquicamente – porque ela é uma vítima involuntária – este fato pode destruir sua castidade física, e tal destruição pode tornar a vida de uma mulher insuportável. Assim,

Lucrecia escolheu cometer suicídio em vez de viver com uma castidade manchada. Ao mesmo tempo, o estupro pode gerar uma nova vida. De fato, na mitologia, o estupro invariavelmente resulta em filhos. Nenhuma mistura sexual entre mortais e imortais, voluntária ou involuntariamente, é estéril.³ No mundo real, não mitológico, no que diz respeito a meros humanos, o fato de o estupro resultar ou não em filhos depende do acaso. Quando isso acontece, embora seja uma violação destrutiva da mulher, o estupro também pode ser criativo, pois pode resultar em uma nova vida (Arieti, 2002, p. 219).

Em todos os casos desses estupros romanos ou tentativas de estupro, há uma importante consequência política e constitucional. Por que as primeiras instituições de Roma são precedidas de estupro? Por que o estupro figura de forma tão proeminente e imponente na história da Roma antiga?

Claramente, esses contos de violência sexual têm algum significado especial na história de Roma contada por Lívio. Os contos têm um fio condutor que nos convida a investigá-los fora dos limites da história, que nos convida a investigá-los filosoficamente. Pois esses contos não são mitos obscuros na vida dos romanos: eles são centrais para a compreensão dos romanos de si mesmos. A história de suas origens foi especialmente importante naquela era de novas origens, a era de Augusto, quando Lívio escrevia, quando o mundo acreditava que havia um ressurgimento, um despertar dos ideais da Roma antiga (Arieti, 2002, p. 218-219).

Nesse contexto de um despertar dos ideais, de uma restauração cultural e política de Augusto, poemas como *Fastos* de Ovídio e *Eneida* de Virgílio também relatam o conto de Lucrecia, entre outros autores antigos. A história é convencionalmente reconhecida como política nas versões de Tito Lívio e Dionísio de Halicarnasso e como

3 Cf. Homero. *Odisseia*, 11.249–50.

sentimental na versão de Ovídio. Os críticos raramente notam o contexto político em Ovídio, embora este contexto, transmitido na descrição das origens da festa do *Regifugium*⁴, seja central no poema (Newman, 1994, p. 304).

Para Patricia Klindienst (1990, p. 57), tanto em Ovídio, quanto em Tito Lívio, o desejo erótico espontâneo, “paixão” ou “desejo”, é um disfarce para a rivalidade política violenta entre os príncipes, uma rivalidade reconhecida apenas em seu desaparecimento. Seu significado passa despercebido. Primeiro, as ansiedades políticas que alimentam o mito são transformadas em conflitos eróticos, depois a responsabilidade pela luxúria é deslocada para a mulher pura. Esses termos estão ligados à mulher por causa de sua pureza, ou seja, seu hímen intacto se ela for virgem ou seu hímen bem defendido se ela for uma matrona casta – é um sinal do poder político de seu pai ou marido. Como nos dizem os historiadores romanos, “dentro da comunidade romana, o absolutismo do rei era paralelo, embora não limitado, pelo absolutismo do pai de família, o *pater familia*, que exercia domínio indiscutível sobre sua astúcia, seus filhos e sua família” (Adcock, 1964, p. 7).

Não podemos compreender a relevância desse duplo império pai/governante a menos que nos situemos no “outro” lado da equação: filha/esposa/governada. Klindienst observa que a história e a antropologia devem ser lidas juntas para que uma perspectiva feminista seja fundamentada na estrutura conceitual mais ampla disponível nas narrativas de estupro. Nesse sentido, a descrição de Lévi-Strauss da função de troca entre as culturas primitivas em *The elementary structures of kinship* mostra-se esclarecedora à luz do duplo *imperium* do pai e sua entrada na Roma primitiva:

4 O *regifugium* é um antigo cerimonial da religião romana que acontecia na *comitia calata* em 24 de fevereiro e culminou na fuga repentina da assembleia do *rex sacrorum*.

A relação total de troca que constitui o casamento não se estabelece entre um homem e uma mulher, onde cada um deve e recebe alguma coisa, mas entre dois grupos de homens, e a mulher figura apenas como um dos objetos da troca, não como um dos parceiros entre os quais a troca ocorre (Lévi-Strauss, 1969, p. 115).

Partindo dessas análises aqui apresentadas, aferimos que a história de Lucrecia permaneceu como uma imagem extraordinariamente poderosa na cultura moral de Roma. Para muitos romanos, representou um momento definidor da virtude feminina. Lucrecia pagou voluntariamente com a própria vida por ter perdido a sua *pudicitia*, a sua castidade, ou a sua “fidelidade”, que, por parte da mulher ao menos, definia o relacionamento entre os casais romanos. Já outros escritores antigos acharam a história mais complexa. Poetas e satirizadores, como Marcial, questionaram se era de fato *pudicitia* o que um homem desejava em sua esposa. Havia ainda a questão da culpabilidade de Lucrecia e das razões que a levaram ao suicídio. Para alguns romanos, sua preocupação estava mais voltada para a sua reputação do que para a verdadeira *pudicitia*, que provavelmente residia na culpa ou inocência em sua mente, não em seu corpo, e jamais teria sido afetada por falsas acusações a respeito de relações sexuais com um escravo (Beard, 2017, p. 122-123).

Philippe Hardie (2010) assevera que ao defender sua *fama* com o suicídio, Lucrecia evidencia uma determinação que não é feminina. Valério Máximo a apresenta como *dux*, e como sendo uma alma de homem em corpo de mulher.⁵ O famoso ato da mulher Lucrecia é o *sine qua non* para as ações dos homens: a famosa expulsão do tirano e a fundação da República romana.

No início do século V, Agostinho, que era versado nos clássicos pagãos, ficou ponderando se Lucrecia havia sido estuprada de fato:

5 “*Dux Romanae pudicitiae Lucretia, cuius uirilis animus maligno errore Fortunae muliebri corpus sortitus est*” (Val. Max. 6.1).

afinal, ela não acabou consentindo? Beard (2017) reitera que não é difícil detectar, neste fato, versões de algumas de nossas discussões atuais sobre estupro e as questões de responsabilidade que ele levanta. Não obstante, este evento também foi visto, conforme já demonstrado, como um momento fundamentalmente político, pois a história leva diretamente à expulsão dos reis e ao início da República livre, trazendo a ideia de que o estupro seria um catalisador de uma mudança política.

Na interpretação de Sharon James (2003, p. 241) no caso do suicídio de Lucrecia, como conta Tito Lívio, ela valoriza tanto os valores sociais e sexuais comunais romanos que se recusa a permitir que sua cumplicidade involuntária em seu estupro por Tarquínio forneça, posteriormente, um exemplo para mulheres inclinadas a sexo ilícito. Esses exemplos, juntamente com a longa persistência do controle paterno sobre as mulheres casadas, na forma de *manus*, indicam que Roma e a família têm precedência sobre o casamento e os relacionamentos amorosos privados.

O conceito de estupro apresentou um tema literário de debate e interesse na Idade Média, na medida em que colidiu com noções jurídicas, teológicas e culturais complexas, particularmente as de gênero. A preocupação legal com relação ao sequestro de mulheres, a ansiedade religiosa com a perda da virgindade e os preconceitos com relação à sexualidade feminina tornaram o estupro um tópico de interesse contemporâneo, mas também em relação ao qual as atitudes podem ser ambivalentes. A literatura clássica ofereceu aos escritores medievais uma série de exemplos de contos de estupro, desde os estupros cometidos pelos deuses nas *Metamorfoses* de Ovídio até a história dinástica do estupro da Virgínia. Dois dos contos clássicos mais formativos na história literária do estupro foram os de *Lucretia* e *Philomela*, ambos oferecendo paradigmas memoráveis e autorizados de violação sexual e suas consequências. Os contos foram, por um lado, autorizados por seu contexto clássico; por

outro, sofreram transformações notáveis para que suas ênfases centrais pudessem ser alinhadas com o pensamento medieval. Os autores medievais desenvolvem e reformulam as perguntas feitas em suas fontes sobre o crime de estupro. As diferenças de ênfase legal e religiosa, bem como a influência formativa do novo gênero literário de romance, levam a reescritas inovadoras, mesmo quando as figuras centrais das histórias mantêm a autoridade do passado clássico. As histórias de Lucrecia e Filomela são contadas por vários autores, como Chrétien de Troyes, Jean de Meun, Boccaccio e Christine de Pisan, com uma diversidade correspondente de ênfase e abordagem, o que chamaríamos hoje de “feminista a antifeminista” conforme Corinne Saunders (2002, p. 243).

Lucrecia e a Idade Média: O tratamento jurídico do estupro

Intrínseco a qualquer consideração de atitudes literárias em relação ao estupro está o delineamento do tratamento jurídico contemporâneo do estupro. Como a literatura, a lei do período medieval evidencia, mas também remodela seus antecedentes clássicos; assim, a influência da lei romana no desenvolvimento da lei medieval de estupro é imediatamente aparente. A lei de estupro medieval seguiu a lei romana, pois foi construída em torno da noção de roubo, e não de violação do corpo e dos direitos da mulher. O termo legal medieval *raptus* não pode ser diretamente igualado ao conceito moderno de estupro, mas incorpora dois conceitos: primeiro, casamento não contratual por rapto, que pode ser com ou sem o consentimento da mulher; e, segundo, coito forçado (Saunders, 2002, p. 243).

Imediatamente após a conquista normanda em 1066, a lei inglesa tentou abordar o estupro e o sequestro como questões separadas, refletindo provavelmente a construção das leis anglo-saxônicas. Algo da preocupação específica das leis anglo-saxônicas que tratavam a violação sexual de mulheres como um crime exigindo

séria compensação parece ter sido mantido nas atitudes jurídicas inglesas do século XII (Saunders, 2002, p. 244).

O tratado jurídico de Bracton (1968, p. 414-15), por exemplo, preconiza a castração nos casos de estupro de virgens:

[...] se for condenado, segue-se a pena, ou seja, a perda dos membros, de modo que seja membro por membro, porque quando uma virgem se corrompe, ela perde um membro. E, portanto, o corruptor deve ser punido naquilo em que transgrida. Ele, portanto, perde os olhos por causa da aparência de beleza com a qual cobiçou a virgem. Ele também perde os testículos, o que provocou o calor de sua fornicção⁶.

Na análise de Corinne Saunders, a ênfase de Bracton reflete tanto a tradição jurídica inglesa anterior quanto uma condenação mais universal do estupro de virgens por motivos morais. Bracton (1968) oferece apenas um exemplo da promulgação dessa pena severa para estupro, indicando assim a lacuna entre a teoria jurídica e a prática. Na verdade, isso fica explícito nos estatutos de Westminster do século XIII. Estes não fazem distinção entre estupro e sequestro, empregando, em vez disso, o termo latino *raptus* e o francês “ravysement” para indicar qualquer um dos crimes.

No entanto, de acordo com a autora, ao mesmo tempo, em resultado da dupla acepção de *raptus* e da retenção do recurso de violação, manteve-se a consciência do crime de violação. Essa consciência foi reforçada, como sugere o tratado jurídico de Bracton, pela preocupação religiosa da época com relação à virgindade; o estupro de uma virgem foi um crime hediondo que chamou a atenção de teólogos e canonistas. Ao mesmo tempo, crimes de estupro simples, sem rapto, não foram classificados como *raptus* na lei canônica.

6 [...] si convincatur, sequitur poena, scilicet amissio membrorum, ut sit membrum pro membro, quia virgo cum corrumpitur membrum amittit. Et ideo corruptor puniatur in eo in quo deliquit. Oculos igitur amittat propter aspectum decoris quo virginem concupivit. Amittat etiam testiculos qui calorem stupri induxerunt.

Graciano, no século XII, baseou-se nas leis de Justiniano para definir *raptus* em seu *Decretum*. Embora Gratian admitisse que o coito ilegal era um aspecto do crime, *raptus est illicitus coitus*, ele também observou que uma acusação de *raptus* só poderia ser feita se a vítima fosse solteira e sequestrada da casa de seu pai, *id est a domo patris ducta*. O estupro “simples” caiu sob outras categorias de fornicação: *stuprum* (defloração de virgens) ou adultério. O estupro de uma virgem levantou questões críticas para pensadores como Tomás de Aquino e Boaventura, uma vez que tal violação resultou na perda da virgindade física, mas não necessariamente da virgindade espiritual. A questão era complexa, pois embora a visão aceita pela Igreja fosse que as recompensas da virgindade e, de fato, a qualidade da virgindade não poderiam ser perdidas pela força, na prática era impossível discernir a vontade da mulher. Assim, enquanto a literatura secular trata do trágico estupro de virgens como Filomela, a literatura hagiográfica repetidamente cita a ameaça de estupro a virgens sagradas, mas nunca o próprio ato de estupro. Embora questões semelhantes de vontade tenham sido levantadas com relação ao estupro de uma mulher casada, aqui a perda foi menos concreta da castidade; como resultado, a escrita teológica foi ponderada em relação à consideração do estupro de virgens, assim como a lei secular. Exemplos literários que enfocam a violação da castidade cometida no estupro de uma mulher casada ocorrem com menos frequência e, portanto, o conto de Lucrecia, com sua ênfase consistente na virtude de Lucrecia, torna-se um exemplo importante (Saunders, 2002, p. 245-246).

Saunders observa que os paradigmas clássicos do estupro de mulheres seculares, e particularmente os exemplos dramáticos de Lucrecia e Filomela⁷, mantiveram uma força particular na Idade

7 Filomela foi violentada por seu cunhado, Tereu, rei da Trácia, casado com sua irmã, Procne. Para impedir Filomela de denunciar a violência sofrida, Tereu corta-lhe a língua. Apesar disso, Filomela consegue informar sua irmã sobre o

Média. Os contos ofereciam o potencial para a exploração de uma questão complexa e controversa dentro da estrutura autoritária do passado; eles não exigiam a invenção, mas sim a explicação do estupro. Enquanto a história de Lucrecia foi motivo de muito debate na Idade Média, a de Filomela fornece um exemplo menos difícil, mas extraordinariamente ressonante e perturbador. O estado de casada de Lucrecia, a falta de sequestro ou mesmo de força física sofrida por ela e seu suicídio tornam sua história altamente problemática, embora mantenha seu drama e poder emotivo. Em contraste, Filomela, com a língua cortada após sequestro e estupro, oferece uma imagem gráfica e poderosa do silenciamento das mulheres por meio do estupro. Ironicamente, para os escritores medievais é a ação de Lucrecia que faz com que sua inocência seja questionada, enquanto Filomela, ao ser literalmente silenciada, é reivindicada como um exemplo da opressão das mulheres pelos homens (Saunders, 2002, p. 247-248).

Lucrecia: paixão e castidade

Em sua evocação de uma moral alheia, baseada nos atributos visíveis da vergonha e da honra, o suicídio de Lucrecia apresentou profundas dificuldades para os filósofos e teólogos cristãos, principalmente para Agostinho. Na análise de Saunders (2002), ao trazer uma perspectiva filosófica cristã para a história de Lucrecia, Agostinho questiona sua inocência, abrindo um debate que durará vários séculos. A interpretação de Agostinho da história de Lucrecia baseia-se em uma complexa filosofia cristã de castidade. Nisso, a definição da castidade como virtude é central, pois, como virtude, a castidade deve estar situada na mente; Agostinho é, portanto, capaz

acontecido, bordando uma mensagem numa tela. Ao saber do crime do marido, Procne mata o filho do casal, Ítis, e serve sua carne a Tereu.

de distinguir entre vontade e intenções, e ação. Em seu tratado *De Mendacio*, Agostinho enfatiza a distinção entre pureza física e espiritual, a fim de demonstrar a necessidade de integridade interna e externa. Em *De Civitate Dei*,⁸ Agostinho explora a distinção entre físico e espiritual, ação e vontade, com certa extensão, empregando o exemplo central do estupro. Sua discussão refere-se especificamente às mulheres de seu próprio período que foram estupradas por invasores pagãos,⁹ “[...] mulheres religiosamente castas que foram criminalmente atacadas por um inimigo de forma a ofender sua modéstia, embora nada tenham perdido de sua castidade inabalável.”¹⁰ Agostinho reafirma sua filosofia de castidade, empregando o poderoso argumento do controle da mente sobre o corpo.

Chaucer trata as histórias de Lucrecia e Filomela em sua *Legend of Good Women*, cujo assunto é a fidelidade das mulheres e sua traição pelos homens. Seguindo o modelo de *Heroides* de Ovídio e *De claris mulieribus* de Boccaccio, Chaucer reconta as histórias de nove mulheres clássicas, incluindo Lucrecia e Filomela. As histórias de ambas oferecem exemplos altamente ressonantes de vitimização feminina; ambas são, de maneiras diferentes, reescritas radicais, a de Lucrecia em sua defesa de seu suicídio, a de Filomela em sua ênfase na piedade em vez da vingança. Os contos envolvem claramente as atitudes da época de Chaucer, um envolvimento que é particularmente evidente quando Chaucer conta a história de Lucrecia (Saunders, 2002, p. 248).

Dentre as produções que mais se destacaram posteriormente, a obra de Shakespeare, *The Rape of Lucrece*, ganha evidência. Na

8 Augustine, *De Mendacio*, ed. Joseph Zycha, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 41 (Praga, Leipzig, 1900) VII, 10, 427-8.

9 *sanctas feminas et pie castas, in quibus ab hoste aliquid perpetratum est quod intulit verecundiae dolorem, etsi non abstulit pudicitiae firmitatem...*

10 Augustine, *The City of God against the pagans*, ed. and trans. George E. Mccracken, v. 1, Loeb Classical Library (Londres, 1957) II, ii, 148-9.

análise de Jane Newman, o progresso da narrativa é frequentemente interrompido por monólogos interiores e peças retóricas que dilatam a história essencialmente política de Lívio e Ovídio sobre o estupro e suicídio de Lucrecia, em uma longa e quase psicológica investigação da motivação e das implicações das ações de Lucrecia e Tarquínio (Newman, 1994, p. 304). Já em meados do século xx, surgem outras obras que tratam da temática. Dentre elas está a de Melissa Matthes (1965) que analisa como os teóricos republicanos de diferentes momentos históricos, como Tito Lívio, Maquiavel e Rousseau, recontam a história do estupro de Lucrecia para apoiar suas próprias concepções de republicanismo.

Muitos autores, da Antiguidade aos dias atuais, revisitam e reanalisam o conto de Lucrecia, partindo de várias possibilidades. Pierre Grimal (1991, p. 35-36) interpreta que a paixão é destruidora da ordem, pois teve consequências políticas. Lucrecia não poderia admitir que a carne sem a adesão da alma não comprometesse um ser; o que estava em jogo era o platonismo amoroso que se desenvolveu mais tarde em Roma e, ali como em outros lugares, subordinando o corpo à alma, autorizou todos os sofismas e todos os comprometimentos.

Análises comparativas entre personagens literários diversos têm trazido outras possibilidades de estudo, como o caso de Philip Hardie (2010, p. 96) que, ao investigar as ligações entre a versão virgiliana de Dido e Lucrecia, sustenta que, na sociedade patriarcal romana, resguardar o pudor e a fama femininos é essencial para a estabilidade da ordem familiar e social. A agressão pessoal cometida pelo filho do tirano contra o corpo e a reputação de Lucrecia seria uma metonímia para a agressão do tirano contra as estruturas políticas e morais da cidade como um todo – a confusão do público e do privado seria uma característica definidora da imagem de um tirano na Antiguidade. Somente pela violência contra seu próprio corpo, Lucrecia pode proteger seu *pudor* e sua *fama* de quaisquer

questionamentos; paradoxalmente, a violação e penetração do seu próprio corpo com a espada tem o efeito de torná-la íntegra de novo na morte. Sua morte tem como consequência um ato de vingança masculina contra os tiranos que torna íntegro o corpo político por meio da fundação da República romana. Olhando de outro ângulo, o mau líder, o tirano, destrói “sua” cidade ou seu regime por meio do “saque” do corpo da mulher, o que prova ser, na verdade, um golpe autoinfligido contra seu próprio poder masculino e sua *fama*. Petrarca inicia sua narrativa da violação de Lucrecia fazendo referência à infâmia que Sexto Tarquínio provoca por ser incapaz de controlar o próprio desejo.¹¹

Na mesma linha interpretativa, Catherine Edwards (2007) alerta, no livro *Death in Ancient Rome*, para os paralelos “extremamente significativos” entre as mortes de Dido e Lucrecia, sendo que as duas cometem suicídio como redenção de culpa sexual e para vingar uma transgressão sexual:

Ao mesmo tempo, as mortes de ambas, Lucrecia e Dido, podem ser lidas como sacrifícios necessários à fundação e ao desenvolvimento adequado de Roma. A morte de Lucrecia é [...] um momento-chave na fundação da República romana. Sua morte é vingada por Bruto – que coloca o corpo dela em exposição para suscitar nos concidadãos sentimentos contrários ao governo injusto dos Tarquínios. Por outro lado, a morte de Dido pode ser encarada como necessária à fundação do Estado protorromano que é o destino de Eneas (Edwards, 2007, p. 184).

Em uma comparação, Lucrecia aparece como um modelo inalcançável, talvez antipático, de imaculada virtude. Mas na tradição posterior, há críticas a Lucrecia a partir de duas linhas de ataque: primeiro, a possibilidade de que ela possa ter cedido ao prazer sexual durante o estupro, e, segundo, se ela não o fez, a acusação é que

11 *Regius infami iuuenis precordia flamma / succensus* (Afr. 3.684–5).

ela estava encantada demais com sua própria boa reputação e *fama*. Portanto, tem havido um debate a respeito da culpabilidade, ou algo assim, de Lucrecia (Hardie, 2010, p. 100)

Rebecca Langlands (2006, p. 8) salienta que, nas próprias fontes romanas, a figura de Lucrecia, paradigma tradicional da virtude da *pudicitia*, é representativa das mesmas incertezas e debates teóricos – sobre como os textos devem ser lidos e como devemos entender a identidade (de gênero) do leitor –, e isso preocupa os críticos modernos. Em algumas representações, ela torna-se uma figura de subjetividade dividida, mente separada do corpo. Alguns textos tornam-na uma cifra nas relações dos homens, outros concretizam sua subjetividade e poder moral; alguns fazem dela uma figura a ser identificada pelos homens, outros pelas mulheres; outros ainda nos convidam, com uma justaposição de diferentes posições de leitura, a pensar sobre as próprias diferenças e semelhanças na moralidade masculina e feminina.

Na análise de Langlands (2006, p. 81), a história de Lucrecia é muito mais que um mero fragmento das crônicas de um passado distante. Para aqueles que viveram em Roma em todas as épocas das quais temos evidências, a figura de Lucrecia e a história de seu destino são paradigmas: eles têm significado moral explícito e são implantados em toda a cultura romana para fins retóricos, educacionais e éticos. “Na verdade, pode-se dizer que é o paradigma dos paradigmas para os romanos”. O significado da história é complexo e variado: dependendo de como eles são apresentados e interpretados, Lucrecia e suas experiências podem representar e ensinar, por exemplo, *pudicitia*, autoassassinato nobre, o potencial moral das mulheres, coragem, patriotismo, a glória daqueles primeiros dias, os horrores da tirania, a importância da liberdade ou uma série de outras coisas, ou qualquer combinação dos anteriores. Sempre que o conto é citado ou o nome de Lucrecia é usado ou aludido em fontes antigas, ele é projetado para ilustrar algum tipo de valor

moral ou declaração ideológica. A mensagem que transmite é sempre comovente.

Patricia Klindienst, em seu artigo intitulado *Ritual work on human flesh: Livy's Lucretia and the rape of the body politic*, mostra-nos que nas culturas patriarcais, como Tito Lívio descreve Roma, o corpo feminino serve como um terreno não reconhecido de diferenças culturais. As relações de poder são articuladas através da inscrição de significados nos orifícios do vulnerável e subordinado corpo feminino. Nesse sistema de ideias, o hímen torna-se um poderoso significante – diretamente relacionado, como Ardea (em Shakespeare) e Gabii (em Ovídio) testemunham silenciosamente – ao *limen*, ou muro de fronteira da cidade. Como diz o Tarquínio de Shakespeare, Lucrecia torna-se a “doce cidade” que ele conquistará em vez de Ardea – aquela impenetrável cidade estrangeira cujas robustas muralhas emasculam os guerreiros príncipes romanos, incapazes de romper as fronteiras do inimigo (Klindienst, 1990, p. 59).

A autora observa que a troca de mulheres é a estrutura cultural subjacente que torna essas histórias não apenas textos míticos, mas narrativas de perseguição nas quais a vítima é culpada pela violência usada contra ela e, em seguida, usada como porta-voz das convicções do perseguidor pouco antes de ser destruída. A anterior “violência fundadora” irrecuperável aqui é uma luta que terminou com a subordinação forçada das mulheres. O sinal dessa luta é a identificação patriarcal da virgindade ou castidade da mulher com o poder e a honra do homem a quem ela pertence – o homem que tem o poder de formar (ou frustrar) alianças dando (ou retendo) seu corpo: primeiro, seu pai, depois seu marido ou irmão (Klindienst, 1990, p. 60).

No caso dessas histórias de estupro, encontramos vítimas cuja inocência não é apenas proclamada, mas absolutamente necessária para a resolução da crise sacrificial, do colapso das ideias

estruturantes e da ordem hierárquica interna estabelecida. Este contexto torna imprescindível um sistema de trocas: trocas de riqueza, terra, poder, gado, mulheres e violência. A qualquer momento, “mulher” como signo pode referir-se a qualquer um dos outros membros não humanos da categoria “trocável”: daí a tradição metafórica da mulher como moeda e a identificação dela com objetos de posse – terra, poder – e o que sua troca deve conter – violência.

Lucrécia e Virginia não seriam marcadas como vítimas da violência dentro de Roma se não fossem puras. A marca de sua pureza é um hímen bem guardado. Lucrécia é uma matrona casta; Virgínia, uma filha inscrita como a encarnação da virgindade feminina.

“Histórias encantadoras” é como Ogilvie (1965) chama essas histórias de estupro, ou seja, romances que se revelam divertidos de forma mortal: os efeitos miméticos que operam entre os homens que dão origem aos eventos comemorados nesses textos também dão origem a todo um novo ciclo de troca mimética. A tradição iconográfica desfigura a violência e convida-nos, como leitores, pensadores e criadores de obras de arte, a compartilhar o esquecimento ou, pior, a culpabilização das vítimas. Nas palavras de Patrícia Klindienst (1990, p. 30), “A tradição literária de geração masculina convida a leitora a direcionar o texto contra si mesma”.

Pensar a violência no mundo antigo, por meio da obra de Tito Lívio, possibilitou-nos um olhar mais aprofundado no que diz respeito à formação de uma estrutura moral que norteou toda uma produção literária do período. Da mesma forma, permite-nos pensar o estupro e sua relação com a história política de Roma e seus usos na produção posterior, tanto no que diz respeito à elaboração de leis relacionadas ao estupro, quanto a uma produção literária que aborda, de forma tanto romântica quanto crítica, os acontecimentos contidos na lenda.

Esta temática faz-se necessária na medida em que nos leva a pensar o tema da violência sexual na história, podendo trazer novos

entendimentos à sociedade atual, proporcionando, por meio de uma experiência histórica e literária, um olhar para si.

Referências bibliográficas

ADCOCK, F. F. *Roman political ideas and practice*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1964.

ARIETI, J. A. Rape and Livy's view of Roman history. In: DEACY, S.; PIERCE, K. F. *Rape in Antiquity*. London: Duckworth, 2002. p. 209-230.

BARBOSA, R. C. Lucrécia. In: SILVA, S. C.; BRUNHARA, R.; VIEIRA NETO, I. *Compêndio histórico de mulheres da antiguidade: a presença das mulheres na Literatura e na História*. Goiânia: Tempestiva, 2021. p. 961-966.

BEARD, Mary. *SPQR-uma história da Roma Antiga*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2017.

DONALDSON, Ian. *The rapes of Lucretia: a myth and its transformations*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

EDWARDS, C. 2007. *Death in Ancient Rome*. London: Yale University Press/New Haven, 2007.

GRIMAL, P. *O Amor em Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

HARDIE, P. R. Dido e Lucrécia, de Virgílio a Shakespeare. *Letras Clássicas*, v. 14, p. 92-107, 2010.

JAMES, S. L. *Learned girls and male persuasion: gender and reading in Roman love elegy*. California: California University Press, 2003.

KLINDIENST, P. *Ritual work on human flesh: Livy's Lucretia and the rape of the body politic*. *HELIOS*, 17:1, p. 51-70, 1990.

LANGLANDS, R. *Sexual morality in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LÉVI-STRAUSS, C. *The elementary structures of kinship*. Traduzido por James Harle Bell, John Richard von Stunner e Rodney Needham. Boston: Beacon, 1969.

MARQUES, J. B. *Tradições e renovações da identidade romana em Tito Lívio*. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, USP, 2007.

MATTHES, M. *The rape of Lucretia and the founding of Republics: readings in Livy, Machiavelli, and Rousseau*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1965.

MELLOR, Ronald. *The Roman historians*. Londres; New York: Routledge, 1999.

NEWMAN, J. O. “And Let Mild Women to Him Lose Their Mildness”: Philomela, female violence, and Shakespeare’s *The rape of Lucrece*. *Shakespeare Quarterly*, v. 45, n. 3, p. 304-326, 1994.

OGILVIE, R. M. *A commentary on Livy*. v. 1-5. Oxford: Clarendon Press, 1965.

SAUNDERS, C. J. Classical paradigms of rape in the Middle Ages: Chaucer’s *Lucretia and Philomela*. In: DEACY, S.; PIERCE, K. F. *Rape in antiquity*. London: Duckworth, 2002. p. 243-266.

TITO LÍVIO. *História de Roma – Ab Urbe Condita Libri*. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989.

VIRGIL. *The Aeneid*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

VITORINO, J. C. Tito Lívio. In: PARADA, M. *Os historiadores clássicos da história: de Heródoto a Humboldt*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012. p. 68-87.

CAPÍTULO III

Violência contra mulheres no mundo romano

Materialidade, imaginários e discursos

Silvia M. A. Siqueira

A violência contra as mulheres: um fenômeno de longa duração

A violência contra as mulheres até a sua expressão última, o assassinato em decorrência do gênero, não é um fenômeno exclusivo da sociedade contemporânea. Ela está presente em inúmeros relatos ao longo da história humana. Trata-se de um fenômeno que se mantém desde a Antiguidade até a atualidade. A violência, mais especificamente a violência contra as mulheres, pode ser encontrada nos múltiplos tempos da vida social que transcorrem na longa duração traçada por Fernand Braudel (2016).

É um fenômeno muito difuso e sobre o qual ainda hoje impera o silêncio. As raízes são difíceis de encontrar, as suas ramificações variadas estendem-se nos labirintos das relações culturais que, em diferentes épocas, dominaram o modo de entender as relações entre homem e mulher. Suas bases são heranças transmitidas por modelos familiares e culturais veiculados pela educação, por normas

jurídicas, pelas religiões e localizam-se em práticas e representações sociais e culturais pautadas por definições subjetivas, seja por parte da vítima, ou seja por parte do próprio agressor. De modo geral, as mulheres ainda não são consideradas pares dos homens, precisando obedecer silenciosamente e respeitosamente, inclusive quando submetidas a situações constrangedoras. O arcabouço cultural mantém funcionando adequadamente os modelos sociais sobre o comportamento apropriado para uma mulher.

A pergunta recorrentemente colocada é: de onde veio a violência humana? Em que contexto ela surge? Expressão máxima da agressividade, da raiva, do abuso da força, de constrangimento e coação? Há quem diga que surgiu junto com a humanidade, precisamente porque a agressividade seria o atributo primordial do processo de humanização e, portanto, a violência seria um fator determinante, quase inerente à natureza humana. Essa assertiva comparece em várias correntes de pensamento, especialmente as de caráter evolucionista.

A Arqueologia, no entanto, tem demonstrado que os primeiros vestígios de violências coletivas parecem surgir com o processo de sedentarização dos primeiros grupos humanos, onde mulheres e as crianças seriam os primeiros a padecer deste novo formato de vida. As inúmeras evidências encaminham para a concepção de que a violência nas sociedades pré-históricas não foi a norma, e a autoridade sobre as mulheres [...] “seria mais recente e consecutiva à instauração do sistema patriarcal, às vezes estabelecido pela violência, sobretudo com tomada de poder pelos homens sobre o corpo das mulheres” (Patou-Mathis, 2022, p. 28). A representação da mulher submetida fisicamente está muito presente no imaginário, sendo o controle sobre o corpo o primeiro elemento que evidencia o domínio completo. A imagem de um homem das cavernas arrastando uma mulher pelos cabelos proporciona uma clara ilustração do uso da força masculina sobre a feminina como se fosse natural. Essa

concepção traz em si a representação de uma agressividade originária por natureza e a violência consubstancial ao gênero humano. Do mesmo modo, a imposição masculina deve sobrepor-se a tudo na natureza, até mesmo à sua congênere.

Como justificativa para o comportamento humano, a naturalização tem sido cada vez mais desmontada. Muito mais do que seres biológicos, os seres humanos constituem-se no tempo e no espaço por meio de suas ações e experiências. Hoje, mais do que nunca, sabe-se que não há um ser genérico, um sujeito universal, mas sim homens e mulheres são frutos da alteridade presente no espectro da construção social, relacional. A violência humana não é natural e intrínseca, ela resulta da complexa relação entre diferenças plurais que se desdobram ao longo da história.

O substantivo feminino em latim *violentia* pode ser referenciado também com as palavras *vis*, *rabies*, *ferocitas*, *iniuria*. Este último, muito utilizado para indicar um ato violento contra uma mulher e o estupro, é um atributo visceral da cidade: “Roma é um império fundado na violência e protegido pela violência” (Veyne, 1995, p. 236); é uma característica inerente do mundo romano que se constituiu gradativamente a partir das várias conquistas de inúmeros povos, dominados e submetidos ao poder da crueldade escravista e patriarcal. O emprego da violência é, de fato, um instrumento de controle em todos os níveis. Ele fazia parte do cotidiano como espetáculo, presente nos populares combates de gladiadores, nas punições de criminosos supliciados e humilhados. Até mesmo na família, baseada no sistema patriarcal, a violência foi uma ferramenta muito útil para garantir a autoridade e obediência absolutas.

A família tem um papel fundamental na questão da violência contra a mulher. Ela é um lugar muito especial para consagrar a dominação masculina. Sua definição é ampliada e reúne um conjunto de elementos em Roma, onde a “voz do sangue” falava muito pouco; o que falava mais alto era a voz do nome de família”

(Veyne, 1995, p. 25). Família patriarcal e patrilinear, a organização social dava todo o poder (*potestas*) ao pai vivo (*paterfamilias*) sobre todos os seus descendentes. O direito romano considerava sujeitos de pleno direito apenas os homens chefes de um grupo familiar. Este, por sua vez, pode ser definido como um conjunto de pessoas que estavam sob o comando do *paterfamilias*: de um lado os filhos e descendentes, da natureza, e de outro, mulheres e escravos que derivavam do direito (*natura aut iure*). Assim, o *pater* era o senhor que de fato tinha e exercia o mando, inclusive sobre a vida e a morte (*ius vitae ac necis*) de todos. O poder era exercido de diferentes maneiras, conforme a pessoa em posição de subalteridade. O termo *manus* definia a autoridade sob a esposa e sobre as mulheres dos descendentes, a *patria potestas*, à qual se submetiam todos os descendentes, homens e mulheres. Por sua expressão *dominica potestas* indicava o mando nos escravos e escravas, considerados elementos do patrimônio familiar (Cantarella, 2010). Juridicamente, as mulheres estavam de modo legítimo expostas à violência doméstica, frequentemente indefesas e submetidas ao pai, o marido ou até mesmo o sogro, em um contexto que permitiu o uso da violência doméstica. A *patria potestas* era um elemento jurídico legitimado pela tradição que referendava a supremacia masculina. Ela emerge do grupo familiar e estabelece inúmeras relações na família nuclear mais estrita.

No decorrer do tempo a tradição conduz à transmissão dos valores e modelos do patrimônio cultural. A violência contra as mulheres no mundo romano não apenas é a semente, mas também o adubo que fertiliza as várias fases da história de Roma. Witzke (2016, p. 248-274) demonstra que as mulheres romanas cidadãs e as não-cidadãs viveram sob o manto de uma cultura da violência, tanto em ambiente público, quanto no espaço privado reservado à família. A violência é pública e ideológica contada nos mitos e regulamentada nas leis; por outro lado, ela também é privada, exercida

no âmbito da *domus* e vivenciada mais intensamente no cotidiano pelas mulheres dos extratos sociais mais baixos como as escravas e as profissionais do sexo. Ainda que a brutalidade com o mundo feminino fosse institucionalizada, onipresente, na prática, era diversificada e possuía diferentes dispositivos, conforme o lugar social ocupado, o conjunto mitológico e a legislação romana sugerem uma existência violenta e mortal para as mulheres.

Epitáfios de Júlia Maiana e Prima Florência: memórias da violência doméstica

Conceitualmente, a morte em si habita serenamente na imaginação coletiva em forma de imagem. Ela é exorcizada através do mito e do rito, da própria personificação da pessoa por meio de ritos e cerimônias como formas de vivenciar o luto (Urbain, 1997). Os locais dos mortos, as necrópoles, as catacumbas, os cemitérios e outros não apenas espacializam o mundo dos defuntos, mas também mantêm uma relação de comunicação entre vivos e mortos. São lugares que perpetuam a memória e a permanência indelével da vida que continua. Não é por acaso, portanto, que no mundo romano os mortos eram depositados fora da cidade, nas estradas. Antes de atravessar os portões havia um primeiro contato com a memória monumental. Nas ruas dos túmulos do mundo romano, a experiência individual e privada era apresentada em memorial público por meio de diferentes estratégias de comunicação. Táticas de mensagens que publicizavam, visibilizavam e criavam via os monumentos uma imagem conforme a vontade do defunto, da família, ou quem quer que houvesse encomendado o túmulo. Era o espelho de uma mentalidade, e um sinal identitário que não é somente individual, mas definido por modelos de comportamento social. Assim analisaremos duas inscrições mortuárias que perpetuaram a memória de duas mulheres.

Das raras fontes documentais sobre esposas assassinadas por seus maridos há duas de suma importância, que são as lápides funerárias de Júlia Maiana e Prima Florência, que são também mensagens públicas, visto que são registradas em epitáfios tumulares. O registro contido nelas não se dirigia apenas à família, ou às pessoas próximas, mas a todos os transeuntes: “celebrações sem destinatário que falam diante do céu” (Veyne, 1995, p. 169). As lápides são publicidades funerárias que chamam a atenção de quem ali passava. Ainda que estudos arqueológicos demonstrem que os lugares de sepultamento eram variados, estes não estavam rigorosamente localizados ao longo das vias. Há situações diversificadas, entretanto, sempre extracidade, o lugar cívico por excelência.

A cidade, política e culturalmente o centro hegemônico, delimita a separação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Desde a Lei das Doze Tábuas em Roma não são permitidas as inumações e cremações no interior da urbe. O perigo da contaminação e a prevenção contra as impurezas são cuidadosamente observados. Havia lugar para diferentes monumentos funerários. O epitáfio, inscrição fúnebre com vistas a homenagear e lembrar a pessoa falecida, era usado para marcar a localização da sepultura, mas também como forma de comunicação com as informações consideradas importantes e apropriadas para trazer a público, criando um consenso em torno da memória do defunto e de quem dedica a homenagem. Aqui há o registro único de um epitáfio que contém informações não apenas sobre a homenageada, mas vários aspectos da sua vida como cidadã de Roma:

Aos Deuses Manes e à quietude eterna de Júlia Maiana, santíssima mulher, assassinada, pela mão de um marido cruelíssimo, que morreu antes do quanto o destino lhe reservara. Ela viveu com ele por 28 anos, e dele gerou duas crianças, um rapaz de 19 anos e uma jovem de 18 anos. Oh Fides!, Oh Pietas! Julius Maior, seu irmão, erigiu este memorial para a

sua docíssima irmã, e Ingenuinius Ianuarius, seu filho, dedicaram.¹ (CIL XIII 2182 = ILS 8512 *apud* Pavón, 2011, p. 254; *apud* Pasqualini, 2015, p. 31).

A inscrição está registrada em um monumento funerário que tinha a forma de um altar. O teor da mensagem corresponde a modelos de inscrições funerárias das Gálias, mais precisamente em *Lugdunum* (a atual Lyon). Sua criação pode ter sido entre meados do século II e metade do século III, conforme indica a letra capital e a dedicatória aos *Di Manes*², aos deuses Manes, abreviada DM para *D(ii)s M(anibus)*, que se torna a regra geral, bem como os superlativos utilizados (Pavón, 2011, p. 255; Rolland, 2019, p. 114).

Iuliae Maianae feminae sanctissimae, sorori dulciss, cuja memória registrada com adjetivos de alta valoração permitem vislumbrar uma mulher muito especial, com grande dignidade, respeitabilidade e doçura, digna de ter a memória e os seus altos valores registrados publicamente, inclusive a morte injusta sofrida tragicamente, bem como um desejo de justiça. O registro feito conforme a vontade do seu irmão, Julius Maior, e o filho *Ingenuinius Ianuarius*, que pode ser uma referência ao sistema de tutela³ por parte do irmão e do

1 *D(is) M(anibus) et quieti aeternae Iuliae Maianae femin/ae sanctissimae manu/mariti crudelissim(i/e/a) interfec(t)ae, quae ante obi(i)t quam fatum / dedit cum quo vix(it) ann(os) xxviii ex / quo liber(os) procreav(it) duos puerum / ann(or)um xviii puellam annor (um) xviii / o fides, o pietas Iul(ius) Maior fra(ter) sorori dulciss(imae) et [Ingenuinius / Ianuarius fil(ius) eius p(onendum) [c(uraverunt) et sub]a(scia) d(edicaverunt).*

2 Interpretado como plural de *manis* e significaria “deuses benevolentes”, epíteto com que se designavam, por eufemismo, o espírito dos mortos e, em especial, “os antepassados divinizados”. Gradativamente, os deuses *Manes* tornaram-se um estereótipo para designar não apenas os mortos, mas a mansão deles, isto é, o mundo inferior (Brandão, 1993, p. 213).

3 Apropriado para as mulheres, regulava a sua competência jurídica e capacidade de agir com claro entendimento e vontade. Em termos jurídicos a mulher não possuía essas habilidades, daí a necessidade de ser tutelada ao controle de uma outra pessoa, geralmente um parente, mas poderia também ser uma pessoa

filho, também reivindica o amor fraternal e filial, os quais se apresentam como requerentes da justiça por meio do registro público propagandeando para quem quer que fosse o assassino de Júlia.

Não obstante ser uma mulher de elevada moral, ela teve uma vida conjugal amarga e foi cruelmente assassinada pela *manu mariti crudelissim*, ou seja, não houve uma arma específica, mas as próprias mãos de uma figura impiedosa. A antecipação da morte não deixa de comparecer no lamento com a indicação de que, mesmo uma longa convivência marital de 28 anos, com o saldo de um casal de filhos, não foi suficiente para cumprir uma vida mais duradoura. Os lamentos *Fides!* e *Pietas!* são virtudes de grande valor na romanidade e eram repetidos fartamente nas inscrições funerárias. A primeira representa a lealdade e a fidelidade a Roma como pátria e à sua ordem hierárquica e legislativa, confiança e reciprocidade entre os cidadãos, inclusive na relação entre cônjuges. A segunda indica a atitude romana de respeito devido aos deuses, à pátria, aos pais, aos parentes, aos familiares e até mesmo aos escravos. No início dizia respeito à família, à confiança e ao respeito entre os cônjuges, depois passou a significar também a concepção da relação estendida entre o homem e a divindade, um sentido de dever moral na observância dos ritos (o culto) e no respeito pelos deuses. Qualificam o ato torpe e desumano do assassinato de tão doce mulher, e representam uma clara reivindicação da justiça. Infelizmente não é possível saber se o criminoso foi ou não punido. A evidência maior é que o assassinato da esposa (*uxor*) podia ser tipificado como um crime de parricídio, conforme a *lex Pompeia de parricídio*, criada em 55 a.C. e conservada até o período de Augusto. Segundo esta lei ao parricida deveria ser aplicada a mesma pena

designada em testamento pelo pai, também um magistrado. Uma regra estabelecida desde os tempos remotos nas *xii Tábuas*, que no decorrer do tempo sofreu várias mudanças (cf. Cantarella, 2010).

imposta ao assassino pela *lex Cornelia de sicariis et veneficis*⁴, ou seja, a deportação para uma ilha e o confisco de todos os bens (*interdictio aqua et igni*) (Pavón, 2011, p. 258-9).

Outro monumento com um breve elogio fúnebre é dedicado a Prima Florência, cuja lápide ofertada pelos pais oficializa a morte precoce e injusta por parte do também marido:

Restuto Piscinese e Prima Restuta dedicaram a Prima Florência, filha caríssima, que foi atirada no Tibre pelo marido Orfeu. O cunhado Dezembro colocou. Ela viveu dezesseis anos e meio⁵ (H. Thylander. *Inscriptions du Port d'Ostie*, Lund 1951-1952, I, p. 155-210 *apud* Pasqualini, 2015, p. 31)

A imensa dor dos pais registrada nesta lápide deixa público o nome do assassino de Prima Florência, no auge da juventude com dezesseis anos, atirada às águas do Rio Tibre, famoso por ser local onde se protagonizam mitos, histórias e lendas de Roma. Ali tudo começa, quando a cesta de Rômulo e Remo fica presa nas margens do rio, até a chegada da loba que os salva. O Tibre também era o centro do comércio romano frequentado por pescadores, lavadeiras e barqueiros, lugar de visibilidade e passível de uma morte publicizada, um local onde se praticavam ritos propiciatórios de purificação daqueles que praticavam o crime de parricídio. Júlia Maiana e Prima Florência, bem como os respectivos assassinos, espelharam-se em modelos comportamentais e ideológicos enraizados no passado distante da tradição, presentes na teia do imaginário social.

4 Lei proposta pelo ditador Sila no ano de 81 a.C. para melhor delimitar as questões sobre o crime de homicídio (o delito já constava de regulamentação desde o século II a.C., então denominado *parricidium*).

5 *Restutus Piscinesis / et Prima Restuta Primae / Florentiae filiae carissimae / fecerunt qui ab Orfeu maritu in / Tiberi decepta est December concnatu// s // posuit q(uae) vix(it) ann(os) XVI.*

O espelho do imaginário: mulheres assassinadas, vítimas e modelos de sacrifício

Īmāgo, palavra latina com vários significados de imagem, ideia, conceito, representação mental até o reflexo de um espelho, muito útil para refletirmos sobre o mundo e as condições em que viveram Júlia Maiana e Prima Florência. A primeira foi morta em decorrência da crueldade de um homem e a segunda foi assassinada ao ser lançada no Rio Tibre. São narrativas que contêm em seu núcleo elementos do rico imaginário mítico romano, próprios da memória coletiva, presente nos símbolos, na memória e na imaginação. Imaginário é um depósito mental onde habitam confortavelmente os mitos e seus congêneres, e onde muitas vezes confunde-se a história com a realidade. O mito possui uma funcionalidade potente porque é “uma verdade alterada pela ingenuidade popular; como núcleo autêntico, ele tem detalhezinhos que são verdadeiros” (Veyne, 2014, p. 34). Os mitos reúnem todas as representações da experiência coletiva e individual que produz modelos ou imagens ideais de mulheres, homens, da vida, da morte. Eles veiculam e expressam os modelos culturais, as regras dos comportamentos, as relações, os costumes compartilhados em uma sociedade. O uso da violência contra as mulheres está direta ou indiretamente presente nesse amplo arcabouço imaginário.

O imaginário é composto por elementos poderosos que conduzem a normas e comportamentos em relação à morte de mulheres, do sacrifício feminino, voluntário ou não. Ele está presente no alvorecer daquela que seria a “poderosa Roma”. Os relatos sobre violência contra figuras femininas estão presentes nos diferentes gêneros narrativos, inclusive na historiografia antiga, que naturalmente converteu-se em ensinamento, em uma suposta “verdade histórica” consagrada ao longo dos séculos. Nas palavras de Veyne sobre a historiografia romana, em especial sobre a documentação, afirma que “a tradição existia e era a verdade, e acabou-se” (2014, p. 23).

Contos, narrativas, histórias sobre a fundação de Roma fundem-se e tornam-se incontestáveis elementos da tradição, com os seus modelos mentais e comportamentais. Por exemplo, Tito Lívio e Dioniso de Halicarnasso narram as origens de Roma, cada qual a seu modo. Entendem que as glórias do passado, de modo exemplar, podem influenciar pedagógica e moralmente no tempo presente em que escrevem. Nesse sentido, apresentam um repertório de *exempla*, por meio das resenhas sobre os homens e das virtudes que construíram a potência romana e reúnem vários exemplos e modelos morais para serem seguidos. Naturalmente, se há exemplos da grande virilidade masculina, as mulheres também comparecem nas narrativas míticas das origens da cidade, criando um rico imaginário. Em decorrência de suas faltas, elas recebem um castigo e explicam acontecimentos importantes que estão na base da fundação de Roma, especialmente em relação aos valores civis e familiares.

A imagem de Rea Sílvia: a mãe sacerdotisa de Vesta

Tito Lívio (*Ab Urbe condita libri*. I, 4-5) e Públio Ovídio (*Fastos*. 3, 11-70) narram acontecimentos lendários sobre a origem de Roma, na fase monárquica. Rea Silvia é filha de Numitor, descendente de Eneias e rei de Alba Longa. Seu irmão mais novo, Amúlio, usurpou o trono, assassinou todos os filhos do irmão e forçou a única mulher, Rea Silvia, a tornar-se uma sacerdotisa vestal. O serviço religioso exigia a virgindade, uma entrega completa aos serviços do templo e a manutenção do fogo perene da fogueira pública acesa 24 horas por dia como sinal de proteção da deusa Vesta à cidade de Roma. Assim, a recém-proclamada vestal estava impedida de dar descendência ao rei usurpado Numitor. Entretanto, a jovem engravida. Segundo ela, ao passear pelo bosque o deus Marte a seduziu. Tito Lívio, para criar um ambiente épico em sua narrativa, afirma que a jovem de fato fora estuprada e, para fazer esse ato torpe menos cruel, atribuiu a

responsabilidade ao deus da guerra. Quando o tio soube do nascimento dos gêmeos, ordenou a morte da mãe, que foi sepultada viva, e os bebês recém-nascidos foram colocados em um cesto e lançados no Rio Tibre. O pequeno berço flutuou até ser impedido por galhos enlaçados às margens, que como garras impediram o seguimento das crianças para o abismo das águas. Uma loba que desceu às margens para beber água viu as crianças em choro, e ali mesmo amamentou-as. Nesse momento o pastor Faustolo viu a cena curiosa, esperou a loba afastar-se e levou os meninos até a sua esposa Acca Larentia. O casal, que não tinha filhos, entendeu como um presente divino. Felizes com a dádiva, deram-lhes os nomes de Rômulo e Remo. Este mito explica a fundação da cidade e o surgimento do primeiro rei.

Rea Silvia recebeu a pena de morte por meio do sepultamento. Essa pena era aplicada àquelas vestais que quebravam o juramento de pureza sexual, e no caso de negligência quanto ao fogo sagrado da deusa. O crime era considerado um sacrilégio imperdoável (*incestus*), sem perdão, mas também a sacerdotisa não poderia ser morta por mãos humanas, porque era consagrada à deusa Vesta. Assim a transgressora foi submetida ao açoite, em seguida vestida com roupas fúnebres, levada em uma carruagem fechada, como se fosse uma defunta, encaminhada para o *Campus Sceleratus*, que se localizava perto da Porta Colina, mas ainda dentro do espaço da cidade (perto do Quirinal). Ali, a vestal era colocada em um sepulcro com uma lâmpada, um pequeno pedaço de pão, um pouco de água, leite e óleo. O local era fechado e a memória da sacerdotisa completamente proibida. Considerava-se que o crime de “incesto” da virgem vestal quebrava a *pax deorum*, o equilíbrio entre o mundo humano e o mundo divino, provocava a contaminação da cidade como um todo. O cortejo fúnebre funciona como um dispositivo simbólico que, na sua complexidade, já faz ver o luto vivido e mostra que a vestal está socialmente morta. Por meio do

sepultamento ela é entregue ritualmente ao mundo dos mortos e efetivamente expulsa daquela comunidade dos vivos que ela contaminou (cf. Fraschetti, 1984).

Se a fundação de Roma começou com os filhos de Rea Silvia, vítima do suposto estupro por parte do deus Marte, que foi sepultada como uma semente estéril após o nascimento dos gêmeos, outra virgem vestal, de nome Tarpeia, também foi vitimizada em decorrência de uma suposta traição.

A imagem de Tarpeia: a vestal traidora e pedestal dos condenados

Outra sacerdotisa comparece na narrativa de Lívio; é Tarpeia, filha do comandante Espúrio Tarpeio, a quem Rômulo confiara a guarda da principal fortaleza do Capitólio, após o rapto das sabinas. A jovem teria sido corrompida por Tito Tácio, rei dos Sabinos, e aberto as portas de Roma, assim possibilitando a entrada de um grupo de homens armados que surpreenderam os guardas da cidade. Segundo Lívio, isso ocorreu quando ela saía da cidade para buscar água propícia para os cultos rituais. A jovem foi capturada e assassinada, para dar a ideia de que a cidade fora conquistada com o peso de armas e não com a abertura do portão. Entretanto, segue Lívio:

A lenda sobre esses fatos, indica que, assim como os Sabinos habitualmente usavam no braço esquerdo pulseiras de ouro maciço e anéis incrustados de pedras preciosas de rara beleza, a jovem pactuou como preço da sua traição aquilo que eles levavam no braço esquerdo; no lugar do ouro prometido ela foi esmagada sob o peso dos escudos deles. Alguns afirmam que, tendo ela pedido para escolher como recompensa aquilo que eles usavam no braço esquerdo, optou expressamente pelos escudos e que os Sabinos acreditando que ela poderia traí-los, a mataram particularmente com aquilo que ela pedira. (Tito Lívio. *Ab Urbe condita libri* 1, 11).

Uma vez que o corpo foi encontrado pelos romanos, ele foi enterrado ali mesmo no Capitólio, no penhasco que leva seu nome. A versão de Tito Lívio é a mais antiga e mais conhecida da história. Dioniso de Halicarnasso, Valério Máximo e Plutarco também oferecem suas respectivas versões e todos concordam em que seria Tarpeia uma das primeiras vestais de Roma que cometera um ato vil de traição ao seu povo. Seriam os dois elementos que fixaram o mito no imaginário popular: uma sacerdotisa traidora. Os motivos da traição mudam segundo a época, seriam inicialmente a ambição e o desejo pelas joias; depois, no período de Augusto, os poetas inserem o amor como motivação para o ato (Pavón, 2006, p. 292). Por exemplo, para Propércio em suas *Elegias* (iv, 4), a motivação teria sido o mais nobre dos sentimentos: o amor da jovem, que havia se apaixonado pelo comandante dos sabinos, Tito Tácio, e por isso decidiu trair sua própria cidade e entregá-la ao exército inimigo. O relato sofreu várias alterações ao longo dos séculos, tendo, porém, permanecido aquele traço, o “fiozinho” de verdade, que permaneceu na tradição romana, como a traidora que merece a morte. Mesmo que os mitógrafos romanos tenham procurado inocentá-la, a questão final é que ela tornou-se uma figura exemplar epônima do Monte Tarpeio (*mons tarpeius*) e Rocha Tarpeia (*saxum tarpeium*), “ponto culminante do Monte, de onde eram lançados os perjuros e outros criminosos que atentavam contra a República” (Brandão, 1993, p. 291).

A imagem de Horácia: antes morrer do que se casar com o inimigo

A narrativa de uma jovem da *gens* Horácio, comumente denominada Horácia, está relacionada às disputas entre Roma e Alba Longa, durante o reinado de *Tullus Hostilius* (século VII a.C.). As duas entraram em guerra. Entretanto, as cidades partilhavam entre si a tradição de pertencerem a uma linhagem sagrada, conforme o mito de

Rômulo, o que tornava o embate ímpio. Para resolver o impasse, os respectivos soberanos decidiram confiar o destino do conflito entre as duas cidades a dois grupos de representantes, evitando mais derramamento de sangue. Assim, os Horácios, três irmãos filhos de Públio Horácio, foram escolhidos para representar Roma, e os trigêmeos Curiácios, em nome de Alba Longa, que se enfrentaram em um duelo de espadas. O combate terminou com a derrota e a morte dos três Curiácios e dois Horácios. Com a vitória horaciana ocorreu a sujeição definitiva da capital albanesa ao domínio de Roma, acontecimento que induziu as famílias mais notáveis de Alba Longa, algumas das quais com origens troianas antiquíssimas, a juntarem-se ao patriciado romano. Segundo Tito Lívio:

Diante à porta Capena foi ao encontro sua irmã, ainda solteira, que fora prometida como esposa a um dos Curiácios. Assim que reconhece sobre os ombros do irmão o manto militar do noivo que ela própria havia confeccionado, solta os cabelos e aos prantos repete o nome do futuro esposo. O pranto, naquele momento de alegria pública pela vitória, irrita o ânimo do jovem impetuoso, que atravessou o corpo da jovem com a espada afiada, e ao mesmo tempo profere palavras de reprovação: “Vá embora com a sua paixão infantil, vá embora do seu noivo, você que consegue esquecer os seus irmãos mortos e o que está vivo, até mesmo sua pátria. Possa assim morrer todo romano que pranteou o inimigo?” (Tito Lívio. *Ab Urbe condita libri*, I, 26).

Lívio acrescenta ainda que o crime fratricida deixou perplexos tanto senadores quanto a plebe. O rapaz foi preso e acusado pelo crime de *lesa maestas*. O pai Públio Horácio recorre da decisão e diante do público afirma que a morte da filha foi justa e acrescenta que, se o irmão não houvesse tomado tal atitude, ele próprio como pai exerceria a sua autoridade (*imperatum patri ut filium expiaret pecunia publica*). O povo, comovido com as súplicas paternas e a

coragem do jovem pela vitória no duelo, absolve o acusado, exige que ele faça o rito de purificação e expiação pelo sangue vertido. Para expurgar a contaminação, passou pelo *Tigillum Sororium* (uma viga de madeira, colocada entre dois postes), com a cabeça coberta. Seria o primeiro arco construído em Roma, e recebeu o nome de Sororia. Passou a ser uma tradição os soldados passarem por este arco de madeira no dia primeiro de outubro, no fim da temporada de guerra como ato de purificação. Quanto à Horácia, ergueu-se um sepulcro de pedras quadradas, exatamente onde sua vida foi ceifada sob os golpes de seu irmão (*Horatiae sepulcrum, quo loco corruerat icta, constructum est saxo quadrato*). Assim é evidente a mensagem da *patria potestas* do *pater famílias*; já o criminoso passa por um processo expiatório que transmuta em uma reparação moral do crime.

A imagem de Lucrecia: morrer para provar a honra imaculada

O início da República romana também é marcado pela morte de uma mulher, Lucrecia, onde história e lenda, público e privado, entrelaçados em uma tragédia familiar, acendem a fagulha de uma revolta contra a monarquia e provocam a criação da República romana.

Tudo começa com os homens conversando sobre as virtudes das mulheres romanas. O último rei de Roma, Tarquínio, o soberbo, tinha um filho de nome Sexto Tarquínio. Durante o assédio de Ardea, os filhos do rei, juntamente com outros nobres, para passar o tempo, voltavam a Roma para espiar o que as suas mulheres faziam quando eles estavam ausentes. Tarquínio Colatino, filho de Egério, louvou as prendas de sua esposa, Lucrecia, possuidora das mais altas qualidades femininas. O autoelogio provocou um desafio que culminou em aposta entre o grupo. Assim, os homens foram a cavalo espiar suas companheiras. Eles constataram que a dama estava com suas servas tecendo, comprovando que a sua esposa possuía atributos modelares de comportamento irrepreensível, enquanto as

outras mulheres divertiam-se nos banquetes. Sexto Tarquínio sentiu-se atraído pela beleza e a superioridade de comportamento de Lucrecia, desejou-a a despeito da situação (*Tarquinium mala libido Lucretiae per vim stuprandae capit*). Após alguns dias, sozinho ele foi até a residência dela, que ignorava completamente as intenções do homem, e recebeu-o com honras. O mesmo já tarde da noite invadiu o quarto e imobilizou-a com a espada; fez-lhe inúmeras ameaças, e ela impedida de defender-se não teve opção. Sexto Tarquínio estuprou Lucrecia, sendo que esta por sua vez após o imenso ultraje sofrido convocou o marido, pai e todas as pessoas importantes do seu círculo e contou o ocorrido:

Diante dos parentes, começa a chorar. O marido então pergunta: “Está tudo bem?” Ela responde: “Como tudo pode estar bem para uma mulher que perdeu a honra? No seu leito, Colatino, há sinais de um outro homem: o meu corpo foi violado, o meu coração é puro e provarei este fato com a minha morte. Mas jure que o adúltero não ficará impune. Trata-se de Sexto Tarquínio: ele, ontem à noite veio aqui e trocou a hospitalidade pela hostilidade, armado e com a força abusou de mim. Se sois homens de verdade, fazeis com que aquela relação não seja fatal apenas para mim, mas também para ele”. Um após o outro juraram. Procuraram trazer a ela consolo com os seguintes argumentos: em primeiro lugar a culpa apenas no autor daquela ação abominável e não sobre ela que fora a vítima, pois não é o corpo que peca, mas a mente e, portanto, se falta a intenção, não se pode falar de culpa. Mas ela replica: “Cabe a vós estabelecer aquilo que se merece. Quanto a mim, também se me livra da culpa, não significa que não terei uma punição. E de hoje em diante, nenhuma mulher mais, após o exemplo de Lucrecia, viverá em desonra”, pegou a faca que estava escondida sob seu manto, e atingiu diretamente o seu coração, e curvando-se sobre a ferida, caiu no chão sem vida em meio aos gritos do seu marido e pai.” (Tito Lívio. *Ab Urbe condita libri*, I, 57-59).

Após a confissão da impossibilidade de viver com este ultraje, Lucrecia cometeu suicídio diante de todas as pessoas. Seu corpo foi exposto no fórum em Roma, e ela tornou-se a imagem exemplar do abuso promovido pelos privilégios reais. A população inflamou-se, Bruto incitou os companheiros a uma revolta contra os tiranos, o rei foi expulso e inaugurou-se a forma de governo republicana. Sexto Tarquínio foi assassinado pelos homens que se vingaram pelo estupro, mas também de outros crimes que ele cometera.

Lucrecia passou a ser o ícone da matrona romana perfeita, mulher de inúmeras virtudes que preferiu defender a sua honra a despeito da própria vida. O único modo de ter a verdade creditada entre tantos homens é a morte, o autossacrifício. Não está em análise a culpa ou não do delito, isso pouco importa. O relevante aqui são as regras e papéis específicos a serem desempenhados para o bem de Roma. O desrespeito, o estupro e a violação de uma mulher e todo o desequilíbrio causado pelo abuso à família e ao decoro só podem ser compensados por meio da vingança. A morte de Lucrecia e a vingança da família restauram a ordem na república romana, e a lição da heroína continua a pregar os valores da família, responsabilidade e ordem (Salisbury, 2001, p. 197).

A imagem de Virgínia: antes morta do que levada pelo inimigo

No início da República o poder ficou concentrado nas mãos da aristocracia, os patrícios, os membros das famílias mais antigas que no período monárquico angariaram privilégios, especialmente em relação aos ofícios religiosos e a possibilidade de aprovar decisões de cidadãos nas assembleias. Por um lado, um grupo menos abastado, o dos plebeus (*plebs*), também dividia parte do poder, mas de modo desigual. Nos dois primeiros séculos da República, conflitos oriundos da desproporção política ocorreram. É no fim do século v a.C. que a plebe consegue o reconhecimento da magistratura dos

tribunos da plebe (*tribunus plebis*), um instrumento a que o tribunato podia recorrer para auxiliar qualquer pessoa que fosse ameaçada por um magistrado. Era uma maneira de proporcionar um certo equilíbrio e despolarizar o controle político. É nesse contexto que ocorre a redação das Leis das XII tábuas, o conjunto de regras de direito público e privado. Para elaborar as leis, foi instituída uma comissão *decemviri legibus scribundis* que substituiu as magistraturas ordinárias, tanto as patrícias quanto as plebeias daquele ano de 451 a.C. Após várias assembleias foram redigidas as leis das primeiras dez tábuas; contudo, no decorrer de um ano, sem terminar o trabalho, houve uma troca de nomes na comissão. Nessa segunda temos a presença de *Appio Claudio Crasso Inregillense Sabino*, que despoticamente concluiu as outras duas tábuas, sem consultar a assembleia, e causou um descontentamento geral, fermentado pela violência perpetrada por ele à jovem plebeia de nome Virgínia, o que desencadeou uma revolta popular e a deposição da comissão, com a restauração das magistraturas ordinárias.

Os historiadores Tito Lívio (*Ab Urb conditia*, III, 44-51) e Dioniso de Halicarnasso (*The Roman Antiquities*. XI, 28-39), muito possivelmente inspirados em Lucrécia, escrevem sobre uma jovem de nome Virgínia, oriunda da plebe, que foi cobiçada por Appio Claudio, por sua vez um patrício que planejou capturar a garota com a ajuda do seu cliente M. Claudius. A jovem contava com quinze anos; tinha idade suficiente para o casamento, segundo o costume. Um dia, quando ela, acompanhada pela serva, dirigia-se para a escola que era próxima do fórum, foi raptada por M. Claudius que, em alta voz, anunciou ser filha de uma de suas escravas que fora roubada ainda bebê pela esposa de Verginius e apresentou-a como sua filha legítima. Levou a garota até Appius Claudius, que estava preparado para julgar esta reclamação.

O noivo de Virgínia, *Lucio Icelus*, que servira como tribuno da *plebs*, rapidamente interferiu e conseguiu adiamento da audiência por um dia. Assim, houve tempo para que o pai *Lucio Verginius* fosse do acampamento militar para casa estar com ela. No dia seguinte Appius Claudio ouviu a causa, desconsiderou todas as evidências e considerou que Virgínia fosse de fato a filha da escrava do seu cliente, recusando-se a ouvir as solicitações do pai e do noivo dela. Durante a audiência, diante dessa injustiça, surge um tumulto e o pai consegue fugir com a filha para:

os arredores do templo de Vênus Cloacina, próximo às bodegas que agora se chamam Novas. Verginius, após ter afiado uma faca de açougueiro, disse: Oh! filha minha, eu reivindico a sua liberdade, da única maneira à minha disposição! Dito isso, atingiu o peito da jovem e, voltando o olhar para o tribunal, gritou: “Com este sangue, Appio, eu entrego a ti e a tua cabeça para a vingança dos deuses”. O bramido que se segue a este atroz episódio chama a atenção de Appio que ordena a prisão de Verginius. Este, abrindo caminho com a espada por onde passava e com a proteção da multidão que lhe servia de escolta, consegue chegar à porta da cidade. Icilio e Numitório elevaram ao alto o corpo inerte da jovem e o mostraram ao povo, lamentando a insensatez de Appius, a beleza funesta de Virgínia e a imposição que levou o pai a tal atitude. Atrás deles os gritos desesperados das matronas que em lágrimas se perguntavam se aquelas eram as condições em que as crianças eram trazidas ao mundo e se esse era o prêmio da castidade.

E junto com estas acrescentaram outras palavras que a dor instila nas mulheres em situações semelhantes, uma dor ainda mais lamentável digna de compaixão que emerge triste de um ânimo frágil. Os homens, ao contrário, e sobretudo Icilio, reclamavam da autoridade tribunícia, o direito ao apelo do povo, reprimido à força, a manifestações de indignação pública (Tito Lívio. *Ab urbs conditua*, III, 48).

A maldição teve efeito porque a situação entre patrícios e plebeus estava tensa. Quando aconteceu o caso de Virgínia, o povo revoltou-se, o exército amotinou-se e a plebe deixou a cidade para estabelecer seu próprio governo. Os Decênviros foram depostos e a República restabelecida. Quanto a Appius Claudius, ele foi conduzido à prisão. Mesmo sob o forte apelo aos tribunos para não o deixarem ao lado de assaltantes e ladrões, não foi atendido em memória de Virgínia. Antes que o caso fosse ouvido, ele cometeu suicídio e seu amigo M. Claudius foi banido de Roma.

As mulheres comparecem como metáforas de uma realidade política que começa, seja a fundação da cidade, seja a tirania da monarquia, seja como a República e as lutas intestinas entre patrícios e plebeus. Quanto à violência sofrida, tem-se: Rea Sílvia é seduzida e, após dar vida aos fundadores da cidade, sacrificada por um tirano; Tarpeia, desatenta, deixa a cidade desprotegida; Horácia, em desespero, foi ceifada pelo próprio irmão, em um ataque de raiva. Ele não suportou o lamento doloroso da irmã pela perda trágica do noivo nas lutas em prol de Roma; Lucrecia, após sofrer uma brutal violência impetrada por um homem soberbo e traidor, oferece-se em sacrifício para que outras mulheres não sejam ultrajadas e a república romana seja a própria representação do completo repúdio ao sistema monárquico de governo; e Virgínia, que tão bem representa o furor da luta entre plebeus e patrícios, as disputas de poder e a proibição de casamento entre ambos (*Conubia plebi cum patribus sanxerunt*), está presente na determinação da Tábua XI, a mais antiga codificação legislativa romana.

As imagens veiculadas de Rea Sílvia, Tarpeia, Horácia, Lucrecia e Virgínia espelham os sacrifícios necessários para as mudanças políticas romanas. Entretanto, no contexto maior da organização social e da estrutura patriarcal dessa sociedade, o silêncio delas representa seguramente que deveriam contentar-se com a satisfação de outros,

a alegria e o sucesso de seus maridos e de Roma, para os quais concebiam e criavam as próximas gerações de homens (Finley, 1991, p. 164). Por este motivo elas não devem jamais esquecer seus papéis e as virtudes apropriadas para as matronas romanas.

Por outro lado, os homens necessariamente deveriam, a qualquer custo, assegurar tanto a pureza das mulheres quanto a organização política romana (cf. Pasqualini, 2015). Nesse sentido, não há como deixar de perceber que apesar da violência das histórias, elas são referências de uma herança cultural construída ao longo dos séculos, que alimentou e continua a abastecer um imaginário que conduz nas entrelinhas uma mensagem sutil sobre as mulheres. O status sexual do feminino é o status cívico do corpo político masculino; uma violação do status, seja ele simbólico ou real, é uma ameaça para os homens de Roma. As narrativas alertam sobre as traições contra a família, sua *pudicitia*, e a honra dos seus maridos, filhos, irmãos etc. (cf. Witzke, 2016).

Nesse sentido, é evidente uma mentalidade cultural na qual a mulher, a despeito de qualquer situação, pode ser sacrificada por “algum bem maior” inscrito no rol das tradições romanas, especialmente em relação às virtudes da nobreza. Não há como esquecer que o estupro é um nome apropriado para demonstrar a virilidade masculina, uma demonstração de poder total e superioridade, essência da brutalidade movida pelo desejo sexual irreprimível. Por outro lado, em contraste, o modelo de mulher ideal até o início do período imperial é descrito por meio das nobres virtudes: uma mulher dedicada à família, uma *materfamilias* genuína, que era *domiseda*, *lanifica*, *univira*, *casta*, *pudica*. São adjetivos que ilustravam o papel tradicional da mulher romana, que deveria permanecer em casa, dedicando-se aos trabalhos de fiação de lã, devota a um único homem. No período de Augusto essa moldura idealizada e imaginada sofrerá alterações nos discursos.

O silêncio perpétuo nos discursos sobre as vítimas: Malônia, Pôncia Póstumia, Aprônia e Annia Regilla

As matronas e as mulheres ilustres não estavam isentas das traumas da violência. Pelo contrário, especialmente a partir de Augusto ocorreu um processo de emancipação feminina, com a admissão do casamento consensual. A flexibilização das regras de proteção jurídica possibilitou à mulher romana, que sempre teve acesso tanto à educação quanto à herança patrimonial, de ocupar espaços tradicionalmente reservados aos homens. Especialmente no decorrer das guerras civis, com a ausência de Roma de muitos expoentes da cena política, também se abriu a possibilidade de as mulheres intervirem na política e desempenharem um duplo papel em âmbito público e privado. Não obstante a atuação e autonomia femininas, os documentos escritos não dão voz para as mulheres, sabe-se delas por meio de narrativas masculinas.

O silêncio é um elemento que delimita sobremaneira o retrato narrativo feminino deixado por historiadores, filósofos, poetas etc. O que há são as representações e imagens construídas por diferentes discursos. A ausência da mulher é um reflexo dos diferentes papéis sociais dos interlocutores que na prática comunicativa demonstram, confirmam e sobretudo reconstituem a estrutura social e os papéis de poder que ela expressa. Desse modo, a ausência de voz feminina na documentação pode, sem dúvida, ser responsável pela atuação de estereótipos culturais que evidenciam o papel subalterno de quem os produz ou observa (Dovetto, 2010).

Suetônio (2003), no relato sobre a vida de Tibério, traz o relato sobre a matrona que se recusou horrorizada a atender os desejos dele. O imperador, inconformado com a rejeição, levou-a ao tribunal sob a acusação de falta de pudor (*impudicitia*) com base no depoimento de um delator corrompido: “ao deixar a audiência, porém Malônia correu para casa e atravessou o corpo com um gládio, depois de ter acusado, em altas vozes, de obscena, a boca ‘daquele velho pelado e repugnante’”

(Suetônio, 2003, p. 216-7). Ainda que o discurso de Suetônio sobre os Césares esteja repleto de desdém e necessite de atenção ao contexto de produção da obra, ele não foge à tradição de que a honra matronal só pode ser comprovada mediante o sacrifício voluntário, uma punhalada no peito. Malônia segue o exemplo de Lucrecia.

Tácito (2022) escreve sobre Pôncia Póstumia, uma mulher quase invisível historicamente, lembrada apenas pela tragédia de sua morte. O fato ocorreu no período de Nero, ela foi assassinada pelas mãos de um tribuno da plebe romana de nome Octávio Sagita. Assim é narrado:

Destina-se a noite, e Pôncia recomenda a uma escrava sua confidente que lhe não desampare o seu quarto. Octávio entra acompanhado de um liberto e leva escondido entre as roupas um punhal. Então, segundo o que sempre acontece entre os amantes arrufados, principiam as queixas, os debates, as súplicas: ora se acusam, ora se acomodam, e nisto gastam a noite, revezando a guerra com a paz. Nesta alternativa chega, porém, um momento em que o queixoso amante se cega, crava com o ferro o coração da infiel, que tal não esperava, afugenta com outra ferida a escrava que lhe vinha acudir, e sai precipitadamente da casa. No dia seguinte, se divulgou logo esta morte, não sendo duvidoso quem era o assassino, por ser coisa sabida que tinham passado a noite ambos. Porém, o liberto, querendo salvar o seu patrono, declarou que, para vingá-lo, ele só cometera o delito, e comovia a muita gente com este magnífico exemplo de tão nobre lealdade, até que a escrava, melhorando da ferida, descobriu o verdadeiro matador. Acusado pelo pai de Pôncia no tribunal dos cônsules, assim que acabou o seu tempo de tribuno, foi condenado como assassino pela sentença dos padres e segundo a lei Cornélia. (Tácito. *Anais*, XIII, 44)

O assassino tem uma posição social elevada, de família tradicional consular, foi condenado ao exílio, em uma ilha de nome desconhecido e que após 13 anos de pena em decorrência do ato odioso.

Aprônia, também vítima de maus tratos até seu fim pelas mãos do marido, essa triste história, narrada por Tácito traz alguns elementos para refletirmos:

Por este mesmo tempo, o pretor Pláucio Silvano precipitou da janela abaixo sua mulher, Aprônia, sem que até hoje se saiba as razões deste estranho sucesso, porque, sendo conduzido diante do César por seu sogro, Aprônio, só respondeu bastante perturbado que estando ele a dormir e, sem saber o que se passava, sua mulher voluntariamente se matara. Tibério foi no mesmo momento visitar-lhe a casa e achou todos os indícios de que só por violência e por força ela tinha sido precipitada. Passou a dar conta deste facto no senado e, sendo-lhe logo nomeados juízes, Urgulânia, que era avó de Silvano, mandou-lhe um punhal. Persuadiram-se todos que por ordem do príncipe é que ela lho tinha enviado, atendendo a estreita amizade que Urgulânia tinha com Augusta. Mas o réu, como não tivesse valor para matar-se, pediu que lhe abrissem as veias. A sua primeira mulher, Numantina, foi depois disto acusada de ter feito enlouquecer o antigo marido com certos encantos e feitiços, porém não teve efeito a acusação e se declarou inocente (Tácito. *Anais*, IV:22).

Também aqui o silêncio da vítima impera; não há como saber a ação que antecedeu o lançamento de Aprônia janela abaixo, visto que havia sinais de violência. Ela resistiu à força do marido. As evidências na narrativa indicam que o imperador deu muita importância ao fato e prontamente dirigiu-se ao local; a avó de Silvano enviou-lhe um punhal para ele suicidar-se. O episódio terminou dessa maneira graças às relações familiares diretamente ligadas à casa imperial.

Appia Annia Regilla Atilia Caucidia Tertulla é vítima em outro caso de violência doméstica. Sarah Pomeroy (2007) retrata a vida da nobre romana Regilla. A nobreza da posição é marcada pelo longo nome; ela nasceu por volta de 125 d.C. em uma família de elite

em Roma. A documentação sugere que ela tinha parentesco com Faustina, esposa do imperador Antonino Pio. Quando tinha aproximadamente 14 anos casou-se com Herodes Ático, rico cidadão grego que se dedicou à sofística, e aos serviços políticos do Império Romano. O casamento é resultado de uma enorme teia de relações políticas e conforme a riqueza das famílias. O casal estabeleceu-se na Grécia, em Atenas, teve cinco filhos e quando Regila gestava o sexto filho, sofreu um aborto e faleceu.

Contra Herodes moveu-se também uma acusação de homicídio expressa desse modo: sua mulher Regila estava grávida de oito meses e Herodes, não certo se por um motivo sério, ordenou ao liberto Alcimedonte de espancá-la; em consequência dos golpes recebidos no ventre, a mulher morreu em decorrência do parto prematuro. Convencido da veracidade do fato, Brádua o acusou de homicídio, irmão de Regilla, um dos mais famosos cônsules de então, que trazia sob o calçado o símbolo da sua nobreza, uma fivela de marfim em forma de meia-lua. Ao apresentar-se ao Senado romano, nada de persuasivo consegue a expor e sustentar a causa colocada, antes se alongou em um elogio de si e da sua estirpe. (Filóstrato. *Vida dos Sofistas*, II, 555)

Brádua, irmão de Regilla, cônsul de enorme prestígio, acusou-o de assassinar a irmã, e apresentou ao Senado Romano a acusação. Herodes foi levado a Roma e enfrentou o julgamento de homicídio. A corte, composta por senadores, ouviu o réu, que negou a acusação e foi absolvido graças à intervenção do imperador. No julgamento tanto o irmão quanto o marido tiveram voz; Herodes admitiu o assassinato, mas negou qualquer envolvimento, contou que o servo executara o ato, mas não justificou a permanência do serviço na casa, mesmo após a morte da senhora, o que pode indicar que ambos assassinaram Regilla. A figura de Herodes é um tanto controversa, ele viveu muitos anos em Roma, era conhecido pela sua

capacidade de persuasão, mas também pela sua violência. Segundo Pomeroy (2007), ele foi acusado de tentativa de agressão ao futuro imperador Antonino Pio, entrou em desacordo com inúmeras figuras importantes do cenário político e sobre ele pairavam comentários de manter ligações eróticas com homens. Quanto à vida conjugal, Annia Regilla, em Atenas, não pôde recorrer a nenhuma ajuda e nem exigir seus direitos contra os abusos sofridos, o que seria possível se estivesse em Roma, onde nasceu e cresceu e teve o apoio da família. O silêncio, a cumplicidade e a impunidade coroam as muitas dúvidas sobre este trágico episódio. Herodes dedicou vários monumentos a ela, fez do nome de Appia Annia Regilla um argumento para enaltecer-se como um grande patrono e mecenas, por meio de uma inteligente manipulação do luto e da memória silenciosa de uma mulher violentamente assassinada.

As histórias de mulheres que viveram há muito tempo parecem, ainda hoje, tão familiares. Mesmo com grandes mudanças na trajetória humana, ainda permanece perene a prática da violência contra as mulheres em decorrência do sexo. A continuidade desse fenômeno encontra seguramente o seu pilar na cumplicidade e no consenso social; no imaginário patriarcal, que mantém em seu conteúdo mitos e narrativas profundamente violentos e danosos para as mulheres. A própria escrita da História tem sido conivente com diferentes formas de violência contra as mulheres, por meio de discursos misóginos, do silêncio tácito e não raro da negligência, da perenidade dos estereótipos.

Pandora, aquela que recebeu todos os dons dos deuses e deusas, não nos deixa esquecer da esperança. Por isso, aqui faz-se reflexão que procura mostrar em todas as suas letras que, seja qual for a época, a violência contra o gênero feminino, em ambiente doméstico, na família é uma brutalidade extrema e espúria. Portanto, a impunidade não pode ser aceita, deve-se sempre recorrer à memória de tantas mulheres que pereceram. As formas de dizer muitas

vezes trazem em sua dimensão a violência que está no silêncio da memória de todas aquelas que pereceram pelo simples fato de terem nascido mulher.

Referências bibliográficas

BRANDÃO, J. *Dicionário mítico-etimológico*. Brasília: Edunb, 1993.

BRAUDEL, F. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na época de Filipe II*. 2 vols. Trad. Gilson C. C. de Souza. São Paulo: Edusp, 2016.

CANTARELLA, E. *L'ambiguo malanno: condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*. Milão: Feltrinelli, 2010.

DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. *The Roman Antiquities*. London: William Heinemann, 1937.

DOVETTO, F. M. Silenzi e voci di donne nell'antichità classica. *Quaderno del CIRSIL* – 9, 2010. Disponível em: www.lingue.unibo.it/cirsil. Acesso em: 17 nov. 2023.

FILOSTRATO. *Vite dei Sofisti*. Introduzione, traduzione e note di Maurizio Civiletti. Direttore Giovanni Reale. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2002.

FINLEY, M. *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FRASCHETTI, A. La sepoltura delle Vestali e la Città. In: *Du châtiment dans la cité: supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982) Rome: École Française de Rome, 1984, p. 97-129.

LIVY. *The Early History of Rome*. Books 1-v. Translated by Aubrey de Sélincourt, with introduction by R.M. Olgivie. London: Penguin Books, 1971.

PATOU-MATHIS. M. *O homem pré-histórico também é mulher: uma história da invisibilidade das mulheres*. Trad. Julia da Rosa Simões. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2022.

PASQUALINI, A. Femminicidio e stalking nell'antica Roma. *Forma Urbis*, xx, p. 29-32, 2015.

PAVÓN, P. Mujeres, delitos y condenas en quatro leyendas romanas. *Habis*, n. 37. Sevilla: Universidad de Sevilla, p. 287-300, 2006.

PAVÓN, P. El uxoricidio de Iulia Maiana, Manu mariti interfecta (CIL XIII, 2182). *Habis*, n. 42. Sevilla: Universidad de Sevilla, p. 253-262, 2011.

POMEROY, Sarah B. *The murder of Regilla: a case of domestic violence in Antiquity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

PÚBLIO OVÍDIO NASÃO. *Fastos*. Trad. Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. São Paulo: Autêntica, 2015.

ROLLAND, Y. Os rituais funerários em Lyon na época romana. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 32, p. 108-119, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/164246>. Acesso em: 25 jun. 2023.

SALISBURY, J. *Encyclopedia of women in the Ancient World*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2001.

SUETÔNIO. *A vida dos doze Césares*. A vida pública dos maiores imperadores de Roma. Apres. de Carlos Heitor Cony. Tradução de Sady-Garibaldi. São Paulo: Ediouro, 2003.

TÁCITO. *Anais*. Trad. De J. L. Freire de Carvalho. Edição, tradução, notas e índices de R. Nobre. Lisboa: Edições Colibri, 2022.

TITO LIVIO. *Storia di Roma dalla sua fondazione*. 13 vols. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1982-2003.

URBAIN, J.-D. Morte. In: *Enciclopedia Einaudi*, Vida/Morte – Tradições-Gerações, v. 36. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997. p. 381- 417.

VEYNE, Paul. O Império Romano. In: VEYNE, P. (Org.) *História da vida privada*, v. 1. Do Império Romano ao ano mil. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Editora Schwarcz, 1995. p.19-223.

VEYNE, Paul. *Sexo e poder em Roma*. Trad. De Hélder Viçoso. Lisboa: Gabinete Editorial Texto & Grafia, 2005.

VEYNE, Paul. *Os gregos acreditavam em seus mitos?* Ensaio sobre a imaginação constituinte. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

WITZKE, S. S. Violence against women in Ancient Rome: ideology versus reality. In: WERNER, R.; GARRETT, G. F. (Orgs.). *The topography of violence in the Greco-Roman World*. Michigan: University of Michigan Press, 2016. p. 248-274.

CAPÍTULO IV

A violência doméstica no mundo romano

João Crisóstomo e a defesa em prol
das mulheres casadas (Hom. XXVI, I COR.)

Érica Cristhyane Moraes da Silva

Introdução

O tema da violência no mundo antigo é pertinente, constante e sempre atual. Cada sociedade produz distintos tipos de violências. Tradicionalmente, o repertório de estudos sobre a violência na história está, mais frequentemente, associado às campanhas de guerra, massacres e conflitos populares, religiosos e ritualísticos. Não obstante, segundo Philipe Dwyer e Joy Damousy (2020, p. 2), a violência cobre um universo de temas que incluem “animais, sacrifício humano, violência dirigida pelo Estado, violência ritual, diferentes formas de violência interpessoal e representações literárias e visuais da violência”, mas o escopo dos estudos que recaem sob o conceito de “violência” para o contexto do mundo tardoantigo ainda é liderado, em geral, pelo que, convencionalmente, conceitua-se como “violências bárbaras” relacionadas aos eventos das chamadas,

no senso comum, de “invasões bárbaras” inscritas no tempo e no espaço. De fato, a violência na Antiguidade Tardia torna-se sinônimo de “bárbaro” em razão das hordas de invasores, como destacou Harold Drake (2016, p. 1), na introdução da obra de referência intitulada *Violence in Late Antiquity*: a violência

é virtualmente sinônimo na imaginação popular do período do final do Império Romano, uma época em que ondas de invasores bárbaros se combinaram com turbas urbanas e conflitos religiosos para pôr fim aos séculos de paz e segurança que Roma havia proporcionado.

Ademais, sabemos relativamente muito sobre a violência religiosa no decorrer de conflitos entre cristãos, pagãos e judeus (Attali; Massa, 2021, p. 7598; Van Nuffelen, 2020, p. 512529); da violência praticada contra magistrados imperiais, da administração local e contra as edificações citadinas em ocorrências de tumultos e sedições urbanas e a topografia deste último tipo de violência (Sizgorich, 2009; Silva, 1997, p. 157168; Filipiczak, 2017, p. 325345); violências em ocorrências de pilhagens, saques e no cometimento de crimes previstos na lei romana, bem como as violências presentes na própria aplicação de procedimentos jurídicos e sentenças judiciais (Hillner, 2013). Ou ainda, violências contra escravos, ou contra crianças no interior do movimento monástico como forma de controle social e disciplina em ambos os casos (Cooper; Wood, 2020; Wet, 2020; Larsen, 2020; Giorda, 2020). Refletimos pouco, contudo, em solo pátrio, na produção nacional, em especial, sobre o espaço da *domus* e de suas violências particulares. Embora as evidências sejam esparsas e de difícil interpretação, existiu violência doméstica na Antiguidade e podemos alcançá-la mediante abordagens qualitativas para que possamos compreender este fenômeno no contexto romano tardoantigo. Assim sendo, buscaremos, no espaço deste capítulo, apresentar as tendências de pesquisas no âmbito deste tipo de violência, definila, contextualizá-la e compreendê-la sob a

perspectiva de João Crisóstomo, um importante membro da elite eclesiástica do século IV EC.¹

Inicialmente, buscaremos refletir sobre o arcabouço teórico pertinente aos estudos sobre a violência doméstica, em especial os conceitos de “violência” e “abuso”, para delimitar os termos e as especificidades de nossa inferência das fontes. A seguir, apresentaremos as evidências disponíveis para o estudo da violência doméstica para o contexto romano. E, por fim, trataremos da *domus* romana pós-clássica e o ambiente doméstico de modo a compreender as particularidades da violência doméstica, como podemos apreender pelos testemunhos de João Crisóstomo – em particular, a defesa que este autor faz em prol das mulheres casadas – e com o auxílio de fontes adicionais como, por exemplo, as leis romanas, sempre que estas e outras se fizerem necessárias para a percepção das práticas de violência doméstica em contexto romano tardoantigo.

Os conceitos de “violência doméstica”, “violência familiar” e “abuso”

As teorizações sobre a “violência doméstica” contemporânea definem, *grosso modo*, a violência praticada no âmbito do espaço privado e doméstico como sendo uma “violência vivida em contexto de uma parceria íntima” e que enfatiza “não apenas o elemento de violência física, mas também os aspectos mais psicológicos, sociais e psicossociais da coerção e do controle” excluindo, por vezes, as crianças como vítimas diretas das violências domésticas, embora sejam atingidas significativamente quando violências ocorrem no seio familiar (Callaghan, 2020, p. 676). E, de acordo com Godpower O. Okereke e Peter Racheotes (2007, p. 6):

1 Todas as datas deste capítulo são referentes à Era Comum, salvo quando expresso em contrário.

A violência doméstica é uma forma de agressão perpetrada por um membro da família contra outro. Inclui um padrão de comportamento envolvendo abuso físico, sexual, econômico e emocional, usado isoladamente ou em combinação, por um parceiro íntimo, muitas vezes para o objetivo de estabelecer e manter o poder e controle sobre o outro parceiro (*Human Rights Watch*, 1995).

Sobre as vítimas de violência doméstica, as pesquisas iniciais reconheciam apenas as esposas; depois foram incluídas as mulheres solteiras que podiam ser alvo de violência doméstica em razão da relação oficial de namoro, consolidando a mulher como vítima deste tipo de violência, mas que significou o início de um processo que ampliou, atualmente, o repertório de vítimas que são alvo de violência doméstica, embora ainda permaneça a concepção de que esteja restrito a relações de parceria íntima (Jackson, 2007, p. xx).

Alternativamente, o uso da expressão conceitual “violência familiar” também aparece nas obras especializadas. Julia Hillner (2013, p. 21, n. 1) faz uso desta conceituação, mas alerta que apesar de estar ciente de que possa ser produtivo o uso da expressão na medida em que a “violência familiar” denota as inúmeras direções que a violência possa tomar, historicamente, no interior do ambiente doméstico, “violência familiar” pode ser um termo não consensual, “pois não descreve totalmente o desequilíbrio de gênero e idade que muitas vezes ocorre na violência doméstica”. Já o conceito de “abuso”, que se inclui na “violência doméstica” e “violência familiar”, restringe-se, muito frequentemente, embora não somente,² a uma violência particular, que está associada ao maltrato infantil – violência física, sexual e como forma de disciplina – nos estudos sobre violência

2 Na *Encyclopedia of domestic violence*, editada por Nicky Ali Jackson (2007, p. xxiii-xxv), o conceito de “abuso” está ainda vinculado a animais, crianças, idosos, abusos físicos, sexuais e psicológicos, ritualísticos e tortura, na relação entre irmãos/irmãs e cônjuges e todos estes circunscritos ao espaço doméstico e/ou privado.

doméstica nas sociedades da antiguidade (Hillner, 2013; Lascaratos; Poulakou-Rebelakou, 2000; Schroeder, 2004).

A violência doméstica em Roma

As percepções e práticas da violência doméstica romana foram alvo de reflexões pontuais por parte dos especialistas, mas significativas. Por exemplo, para o período do Principado, temos a evidência sobre a segunda esposa de Nero, Popeia Sabina, descrita nos *Annales*, xvi, 6, de Tácito, cujo relato cristaliza a narrativa comum de que Nero teria voltado tarde para casa após uma passagem pelo hipódromo, onde assistiu a corridas, e Popeia, grávida, o teria repreendido e, como resposta, e com acesso de raiva, teria causado a morte dela e do feto em razão de chutes e golpes de pontapés. Holly M. Hayden (2019, p. 70) argumenta que a morte de Popeia Sabina tenha sido, provavelmente, resultado de complicações no parto, se considerarmos a significativa hostilidade contra Nero presente nos relatos antigos, bem como se comparada ao tratamento dado pelo próprio Nero à mãe que ele mata.

Neste caso, podemos considerar o matricídio um fato, Nero realmente matou brutalmente sua mãe, na residência dela, na Baía de Nápoles, em março de 59, responsabilidade anunciada pelo próprio Nero (Champlin, 1998, p. 99). Mas ao contrário do episódio da morte da mãe, a morte de Popeia Sabina é concebida à luz de várias ponderações: 1) a oposição a Nero e a hostilidade presente nas fontes disponíveis; 2) no decurso da Idade Média, o uso do relato da forma como Popeia foi morta, a chutes e pontapés, torna-se um *topos* de definição da imagem de Nero como “monstro” e mau imperador; 3) a morte de Popeia Sabina devastou Nero, que perpetua a imagem da segunda esposa imortalizando-a em teatralização e projetando nas relações subsequentes que o imperador teve, como foi o caso de Esporo (Hayden, 2019, p. 70; Champlin, 1998, p. 102).

Há ainda uma outra fonte que fornece uma outra tradição narrativa sobre o evento da morte de Popeia Sabina que coloca em perspectiva a narrativa de Tácito, já que, no papiro poxy.LXXVII 5105, “Popeia ascende aos céus de forma gloriosa e que a versão sobre a morte por complicações no parto poderia ser plausível e que a narrativa de Tácito é o eco de uma outra tradição,³ fundamentada em um rumor, para compor uma imagem negativa de Nero” (Schubert, 2021). De uma maneira ou de outra, se fato ou não, o que o caso da Popeia nos desvela é a forma como poderia ocorrer a violência doméstica em contexto romano e, por isso mesmo, uma evidência importante. Para a Antiguidade Tardia, os estudos são concentrados, por um lado, nas leis romanas e, por outro, nas obras de João Crisóstomo, que evidenciou um conjunto de casos que indicam aspectos da violência doméstica e como o abuso físico era concebido institucionalmente de forma jurídica neste contexto.

A família e a *domus* romana pósclássica e cristã

As contribuições de Beryl Rawson aos estudos sobre a família romana são, sem dúvida, a referência que permitiu construir novas áreas de reflexão que, nas palavras de Ray Laurence (2012, p. 1), significaram “situar a família em seu devido lugar como instituição central para a compreensão das culturas da antiguidade”.⁴ Sem dúvida, os especialistas que se dedicam ao estudo da violência

3 A morte de esposas grávidas a pontapés, chute no estômago, é um relato recorrente na tradição clássica. Em Heródoto (*Historiae*, III.32.4), o rei persa Cambises mata a esposa grávida dando-lhe um chute na barriga. Diógenes Laércio (*Vitae Philosophorum*, I.94) relata o mesmo caso para Periandro, tirano de Corinto. Filóstrato, em *Vidas dos Sofistas*, II, 18, indica que Herodes Ático também foi acusado de ter assassinado sua esposa, que estava grávida de oito meses, fazendo com que seu liberto a chutasse na barriga.

4 Beryl Rawson foi pioneira na promoção dos estudos sobre a família romana, colocando no centro dos debates a dinâmica familiar.

doméstica muito se beneficiaram deste legado devido ao significativo deslocamento temático produzido por Rawson na agenda dos historiadores. Realmente, é difícil a compreensão da violência doméstica romana, sem considerarmos as particularidades da concepção do que venha a ser o que os romanos chamavam de *familia* e *domus*. Sobre a definição de *familia* de Ulpiano, temos a evidência no *Digesto*, Livro L, 16, 195:

1. Vejamos como se entende a designação de “família”. E, de fato, é entendido de várias maneiras; pois se refere tanto a coisas [res] quanto a pessoas [personae]: a coisas, como, por exemplo, na Lei das Doze Tábuas nas palavras “deixe o parente mais próximo ficar com a casa”. A designação de agregado familiar, porém, refere-se a pessoas quando a lei fala de padroeiro e liberto: “desse agregado familiar” ou “para aquela casa”; e aqui concorda-se que a lei está falando de pessoas individuais. 2. A designação de agregados familiares abrange também qualquer tipo de entidade que reúna um estatuto jurídico próprio dos seus membros ou comum a todo um grupo aparentado. Falamos de várias pessoas como *um agregado familiar sob um determinado estatuto jurídico se estiverem naturalmente ou legalmente sujeitas ao poder de uma única pessoa, como no caso de um chefe de família, a esposa de um chefe de família, um filho no poder, uma filha no poder, e aqueles que depois os seguem, por sua vez, como, por exemplo, netos e netas, e assim por diante* [grifo nosso]. Alguém é chamado de chefe de família se ele domina uma casa, e ele é corretamente chamado por este nome, mesmo que não tenha um filho; pois não queremos dizer apenas sua pessoa, mas também um status legal; na verdade, podemos até chamar um pupilo de chefe de família. E quando o chefe de família morre, todos os indivíduos que foram sujeitos a ele passam a constituir suas próprias famílias, pois como indivíduos ingressam na categoria de chefes de família. E o mesmo acontecerá com o emancipado; pois quando ele se tornou independente, ele tem sua própria casa. Descrevemos um

agregado familiar constituído por todos os familiares sob um único regime jurídico, pois mesmo que todos tenham família própria após o falecimento do chefe do agregado familiar, todos aqueles que estiveram sob o poder de uma única pessoa serão legitimamente descritos como pertencentes ao mesmo agregado familiar, uma vez que pertencem à mesma casa e família. 3. Costumamos também descrever os escravos como membros de uma família, como mostra o édito pretoriano sob o título de roubo, onde o pretor fala de uma família pertencente a publicanos. Mas lá todos os escravos não são destinados, mas um certo corpo de escravos arrecadados para um fim, ou seja, para arrecadar impostos. Mas em outra parte do edital, todos os escravos são incluídos como na parte que trata de gangues de homens ou força usada para confiscar bens ou na ação de recuperação se algo for devolvido danificado pela atividade do comprador ou de sua família e na proibição do uso da força a designação de agregado familiar abrange todos os escravos. E, de fato, os filhos também estão cobertos. 4. Da mesma forma, o nome de família também é usado para várias pessoas que descendem de sangue do mesmo fundador original, como falamos da família Julia, remontando à origem dos registros. 5. Uma mulher, entretanto, é tanto o começo quanto o fim de sua casa.

A definição apresentada por Ulpiano tem vários aspectos que devem ser destacados. Primeiro, a distinção entre coisas [*res*] e pessoas [*personae*], como já destacou Richard P. Saller (1984, p. 338). *Familia* pode, portanto, evocar tanto o patrimônio quanto pessoas. Quando referente às pessoas, Ulpiano desvela a dinâmica das relações familiares e a hierarquia de poder, pelo menos em contexto jurídico com consequências econômicas e sociais (Saller, 1984, p. 338), todos submetidos ao *pater familias* e, na ausência deste, segue-se pela ordem, esposa, filho, filha, netos e netas:

[...] um agregado familiar sob um determinado estatuto jurídico se estiver naturalmente ou legalmente sujeito ao poder

de uma única pessoa, como no caso de um chefe de família [*patrem familias*], a esposa de um chefe de família [*matrem familias*], um filho [*filium familias*] no poder, uma filha [*filiam familias*] no poder, e aqueles que depois os seguem, por sua vez, como, por exemplo, netos e netas, e assim por diante (D. L, 16, 195).

Todos fazendo parte de uma *familia* e da *domus* com algumas exceções, como indicado por Agostinho de Hipona (Shaw, 1987, p. 1316) numa concepção própria, supondo-se que a coabitação dar-se-ia de diversas formas distintas, como residência permanente ou transitória, embora parte significativa da concepção de ambos, *familia* e *domus*, em Agostinho, esteja relacionada à residência permanente dos indivíduos. E, assim sendo, eram os idosos – avós, por exemplo – então em condição ambígua e poderiam, conforme Brent D. Shaw (1987, p. 16), não ser parte constitutiva da *familia/domus*, embora apareçam, em grande parte, conjuntamente, em autoridade, com os pais na educação dos netos. A concepção de Agostinho de Hipona sobre o núcleo familiar seria que este:

[...] consistia em um número restrito de elementos (marido/pai, esposa/mãe, filhos e escravos), todos tinham que manter uma relação hierárquica firme entre si e desempenhar seu papel adequado para que uma casa fosse propriamente pacífica e feliz. (Shaw, 1987, p. 16)

Domus, por sua vez, foi usado, com frequência, em relação à casa e parentesco para significar a casa física, a casa incluindo família e escravos, o amplo grupo de parentesco incluindo parentes, ancestrais e descendentes, e o patrimônio, embora possa incluir, em contextos específicos, o sentido de domínio sobre o qual o *pater familias* exerce seu poder e controle (Saller, 1984, p. 342343). Segundo Brent D. Shaw (1987, p. 1617), a *domus* poderia tanto ser sinônimo de *familia* como ainda significar a estrutura material e física, decoração, arquitetura, mas ainda agregar as pessoas:

[...] não abrangia apenas parentes afins próximos e escravos domésticos; também pode incluir outros dependentes diretos do que escravos. Como em muitas sociedades agrárias, incluindo aquelas baseadas em uma simbiose econômica de escravo e camponês, a família também abrangia o mundo dos pensionistas e inquilinos. Os pensionistas eram trabalhadores itinerantes ou migrantes que se ligavam à casa do seu novo patrão ou do dono da fazenda que comandava o seu trabalho.

[...]

A casa é assim colocada no nexo de fios de relacionamentos que se estendem, ao mesmo tempo, para dentro dela (por exemplo, sobre filhos e escravos) e para fora dela (por exemplo, para amigos e vizinhos).

Poderia ainda incluir a concubina em coabitação com a esposa numa mesma *domus*, embora Agostinho a exclua em razão de sua educação cristã sem fazer menção a esta prática usual em concepção romana pagã (Shaw, 1987, p. 16). No mundo romano, para Rawson (2011, p. 1), o uso no plural de “famílias” é muito mais apropriado que o uso de “a família”. Este destaque pelo plural significa pensar que, no contexto romano, não há apenas um modelo de família devido à ampla geografia, a diversidade espacial e de tempo. Assim, a definição de Ulpiano não é única, embora nos auxilie na forma como podemos depreender as relações, seja na concepção *familia*, seja na *domus*. A concepção de Agostinho parece-nos mais próxima e apresentando complexidades que indicam as mudanças já de uma reforma da concepção de *familia* e *domus* na perspectiva cristã. E, justamente, por esta razão, na impossibilidade de produzirmos uma compreensão geral sobre a violência doméstica romana no espaço deste capítulo, faremos a delimitação do espaço, do tempo e do documento. Trataremos a partir de agora de um tipo de violência doméstica, um tipo de vítima e um tipo de prática dentre tantas outras possíveis dentro do ambiente doméstico romano.

João Crisóstomo apresenta evidências significativas sobre a violência contra mulheres casadas por seus cônjuges, fazendo críticas a esta prática num processo ou tentativa de reforma das dinâmicas familiares, exortando em prol da harmonia da *domus*. E este é um dos aspectos importantes do ambiente doméstico no que se refere a permissões de determinadas violências domésticas: a manutenção da *concordia* ou da *pax domestica* faz-se necessária mesmo que isso implique a aplicação da *familia disciplina*, correção educacional que ocorre, geralmente, com recurso à violência física ou simbólica – por meio de abusos físicos, psicológicos e coerções, seja contra as esposas, as crianças e/ou escravos – no exercício do poder do *pater familias* para o controle social e a harmonia, obedecendo ainda à hierarquia instituída: o *pater familias* exercendo seu poder sobre todos e a esposa em direção aos filhos, amantes e escravos (Shaw, 1987, p. 15; Cowan *et alii*, 2023). Dentre estes tipos de violências, dedicar-nos-emos às particularidades do espancamento feminino, das esposas pelos seus maridos, sob a perspectiva cristã, por meio do testemunho de João Crisóstomo, no século IV E.C.

João Crisóstomo e a defesa em prol das mulheres casadas

A coesão e harmonia da *familia* e da *domus* romana e cristã está relacionada, fundamentalmente, na relação entre os cônjuges. E João Crisóstomo é um dos autores do século IV que se dedicam ao espaço doméstico e à preocupação constante com o núcleo familiar.⁵ Como argumenta Shaw (1987, p. 1112), a família pode ser vista,

5 A família como espaço primordial para a formação do cristão, o espaço doméstico como fundação educacional do cristão. A formação clássica era um elemento bastante presente na vida dos romanos. Não obstante, a formação de natureza cristã era introduzida gradualmente e a esfera familiar consistia num importante espaço para a educação. De acordo com Marrou (1990, p. 480), diferentemente da educação chamada “profana”, “a educação cristã não podia ser ministrada na escola, mas na e pela Igreja e, por outro lado, no seio da família”.

“primariamente, como um microcosmo do regime de disciplina e punição que é parte de toda uma rede de controle social”. Nesse microcosmo, a figura do pai desempenha um papel importante e

No âmbito da família, a educação apresenta particularidades que a difere da educação ministrada na escola ou na igreja. Diferese tanto no que se refere aos indivíduos que eram responsáveis pela educação – os educadores – quanto no que diz respeito ao conhecimento ensinado e à forma como era ensinado. No ambiente doméstico, o jovem era educado a partir do esforço conjunto de vários membros da família e sob a vigilância e arbitragem do pai. Em *De inani gloria*, João Crisóstomo cita algumas das pessoas que estavam envolvidas na educação do jovem. Além do pai e da mãe, o jovem estava sob a influência de servos, escravos, tutores, irmãos. Sobre a participação desses na formação do jovem, conseguimos obter apenas algumas informações. De acordo com João Crisóstomo (*De inani gloria*, § 38), as crianças não poderiam relacionar-se com todos os não livres. Somente era favorável deixar as crianças se relacionarem com aqueles que participavam da educação junto com os pais, pois a criança deve ser “moldada” e “talhada” por pessoas distintas e virtuosas. De fato, apenas podiam tomar parte na educação do jovem “aqueles que são adequados”; e se não houver os “bem adequados” dentre os servos, então, João Crisóstomo afirma que se deve contratar “alguém que é livre” para lhe confiar a tarefa especial de educar os jovens. Também não podia ser um homem livre qualquer, mas um homem “virtuoso” (*De inani gloria*, § 38). Assim, João Crisóstomo delimita aqueles que podiam educar os jovens destacando a importância da virtude dos educadores. Segundo Abengochea (1961, 346347), para João Crisóstomo, os educadores devem possuir quatro qualidades: 1) ter conhecimento daqueles a quem se educa para que se possa “lhe exercer uma influência mais eficaz”; 2) os pais devem mostrar afeição para com os seus filhos como prova de amor; 3) ser um exemplo, pois “a experiência ensina que os filhos são, em geral, aquilo que aprenderam a ser no ambiente familiar” mediante a vida daqueles que educam; 4) ter firmeza e doçura, o primeiro “para se fazer cumprir os preceitos ensinados” e o segundo para “premiar o mérito”. Os educadores deveriam, portanto, portar estas características. Realmente, segundo João Crisóstomo, na educação do jovem existe a necessidade do amor, mas também da austeridade, da vigilância, do controle, da punição para que a virtude seja exercitada na criança. E a educação familiar refere-se à formação da conduta virtuosa. Neste sentido, a educação da qual trata João Crisóstomo não é a da formação profissional, ou seja, não se trata do aprendizado para um ofício, mas da educação voltada para a virtude, para a formação do homem cristão.

central. No processo educativo do filho, segundo João Crisóstomo (*De inani gloria*, § 67):

O pai é o árbitro por todo o tempo no que se refere a estes assuntos. Se as leis são transgredidas, ele será severo e inflexível; se eles são obedientes, ele será benevolente e gentil e concederá muitas recompensas para o menino.

Ainda de acordo com Shaw (1987, p. 23), “a ação de disciplinar e ‘domesticar’ os filhos começa com o nascimento” e “se constitui num treinamento que inculca neles um sentimento de vergonha que os impede de desobedecer”. A disciplina implicava, e nos parece que era comum,⁶ o recurso à violência corporal. Com relação à punição, em especial, o uso da violência corporal, João Crisóstomo parece não aprovar, como podemos observar no parágrafo 30:

Faça uma lei imediatamente para que ele não aplique nenhuma; mesmo que ele não fale mal de nenhum homem, que ele não jure, que ele não seja contencioso. Se tu o vires transgredir esta lei, puna-o, ora com um olhar severo, ora com um incisivo, ora com um repreensivo, com as palavras; em outros momentos cative-o com gentileza e promessas. Não recorra a golpes constantemente enquanto ele está sendo treinado, ele aprenderá a menosprezá-los. E quando ele tiver aprendido a menosprezá-los, ele reduziu teu sistema a nada. Deixe-o preferivelmente temer os golpes o tempo todo, mas não os receber. Ameace-o com o látigo, mas não o golpeie e não deixe tuas ameaças tornarem-se ação. Não deixe isto parecer que tuas palavras não passam do estágio das ameaças, pois uma ameaça é somente útil quando atende pela crença de que ela será colocada em ação. Assim, deixe-o esperar pelo castigo, mas não recebê-lo [...].

6 De fato, na documentação *De inani gloria*, é citado especificamente o uso do chicote como algo recorrente, tamanha ênfase dada por João Crisóstomo a este fato em especial.

Além do pai, a mãe também é central nesta educação e para a estrutura familiar; que também imbuída de virtudes estaria como modelo e educadora dos filhos e filhas. Logo, ainda que o pai desempenhe um papel central na educação do filho, Bakke (2006, p. 157) destaca que a mãe também tem responsabilidades que a caracterizam como a segunda pessoa responsável pela educação, “[...] aquela que age em apoio ao seu esposo”. Se consideramos a preocupação constante e contínua de João Crisóstomo em definir a importante posição da autoridade da mulher no espaço da casa, embora em posição de submissão ao *pater familias*, a violência doméstica contra a esposa coloca em risco toda uma estrutura familiar primária para a formação, pedagogia e estabilidade da comunidade cristã no geral. A defesa de João Crisóstomo em prol das esposas e a condenação da violência marital é, portanto, uma defesa de toda a estabilidade do núcleo familiar (harmonia), base nuclear e fundamental da comunidade cristã. Embora a defesa e condenação da violência contra as esposas pelos seus maridos de João Crisóstomo seja em termos muito mais agressivos do que, por exemplo, Agostinho e Basílio de Cesareia, conforme argumenta Joy A. Schroeder (2004, p. 415), não há por parte de João Crisóstomo uma rejeição efetiva à prática tradicional do espancamento das esposas pelos seus maridos, uma vez que ele mesmo declara que “não leve a mal” mesmo que “se, por algum infortúnio, você tiver tal companheiro [que a espanca]”:

E eu não digo isso para uma esposa ser espancada? Longe disso: pois esta é a afronta mais extrema, não para ela que é espancada, mas para aquele que bate. Mas mesmo se por algum infortúnio você tiver tal companheiro de jugo atribuído a você, *não leve a mal* [grifos nossos] (*Hom. 1Cor.*, xxvi, 8).

A aceitação da realidade e do espancamento, mesmo que ocorram contraindicações de João Crisóstomo, evidencia aqui uma outra possibilidade de benefício à esposa pela *mimésis* do sofrimento de

Cristo, como um elemento de martírio e, portanto, também previsto na lógica da salvação. Não arbitrariamente, João Crisóstomo (*Hom. 1Cor.*, xxvi, 8) argumenta “Ó mulher, considerando a recompensa que está reservada para tais coisas e seu louvor também nesta vida presente”. Hennie F. Stander (2017, p. 2) sumariza as razões fornecidas pelos maridos que justificariam o espancamento das esposas na tradição romana:

Os maridos deram muitas razões para justificar o espancamento das suas esposas, segundo Crisóstomo. Alguns diriam que suas esposas agiam como uma prostituta (πορνεύη), ou que ela roubava (κλέπτει), é uma bêbada (μέθυσος), ou uma insultadora (λοιδορος), ou uma fofoqueira (λάλος), infligia mau-olhado (βάσκανος), ou uma extravagante (πολυτελής), ou uma esbanjadora da essência de seu marido (σπαθῶσα τὴν οὐσίαν). Mas para cada uma dessas acusações, Crisóstomo fornecia aos maridos uma solução alternativa que evitaria espancar a esposa. Se a esposa de alguém roubasse, por exemplo, ele alertaria que deveria antes haver o cuidado de devidas posses, e não “punir ela tanto” (*Hom. Eph.* 15; MPG 62.110.5-26).

Assim, João Crisóstomo exorta sua audiência para que reveja as práticas de espancamento pelos maridos contra as esposas destes. Embora as evidências demonstrem um cenário vívido de abusos no espaço da *domus*, em termos jurídicos havia pouca interferência do Estado imperial no âmbito domiciliar em razão da *patria potestas* do *pater familias* e João Crisóstomo (*Hom. 1Cor.* 26), ele próprio, evidencia isto. Não obstante, a exortação de João Crisóstomo desvela a dinâmica das relações no âmbito doméstico, a reforma que este tenta implementar no âmbito familiar e, embora não realístico como argumentam alguns especialistas, a preocupação particular dele demonstra o estado de vulnerabilidade em que se encontravam as mulheres casadas no contexto tardoantigo.

Considerações finais

A violência na sociedade romana tardoantiga não se restringe apenas ao espaço público e, tampouco, a temas tradicionais como a violência em guerras, em conflitos religiosos e sedições populares urbanas, ou ainda, restrita às hordas bárbaras. Há um importante tipo de violência que ainda precisa ser explorado e reconhecido de maneira mais ampla, que é a exercida no espaço do privado e do doméstico. A *domus* e a *família* eram como estruturas importantes da sociedade romana e, igualmente, lugar do exercício do poder e do controle social onde a disciplina para a manutenção da harmonia doméstica apresentava-se de várias formas, em violências e abusos contra filhos, escravos e esposas, quiçá contra idosos, estes sobre quem não encontramos evidências nas suas relações no âmbito doméstico. Crisóstomo destaca um problema recorrente e normatizado no contexto doméstico, mas também alerta para os recorrentes abusos contra as mulheres casadas que, de uma maneira ou de outra, poderiam colocar em risco a estrutura fundamental da comunidade cristã, núcleo primordial da educação dos valores, de uma ética e uma moral cristã. João Crisóstomo constitui uma excelente janela para o espaço do privado e do doméstico e, por isto mesmo, uma importante fonte para compreendermos as particularidades deste outro tipo de violência que também define as estruturas do contexto da Antiguidade Tardia romana.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer o convite feito a mim pelo Prof. Renato Pinto e Profa. Maria Aparecida de Oliveira Silva pela oportunidade de visitar um tema sobre o qual há muito refletia, a violência contra crianças no âmbito doméstico mediante disciplina educacional, o que me foi muito produtivo. O tema da violência é sempre importante e carente de novas reflexões. Sem dúvida, este espaço de

reflexão foi importante; é e sempre será, seja para nós especialistas, seja para o público.

Referências bibliográficas

ABENGOCHEA, S. Ideas pedagógicas en San Juan Crisóstomo. *Hel-mántica*, ano 12, n. 38, p. 343360, 1961.

ATTALI, M.; MASSA, F. A pagan temple, a martyr shrine, and a synagogue in Daphne: sharing religious sites in Fourth Century Antioch. In: BURCHARDT, M.; CHIARA, G. M. (Orgs.). *Geographies of encounter: the rise and fall of multireligious spaces*. Malden: Palgrave, 2021. p. 7598.

BAKKE, O. M. Upbringing of children in the Early Church. *Studia Theologica*, v. 60, n. 2, p. 145-163, 2006.

CALLAGHAN, J. Children's experience of domestic violence. In: COOK, D. T. (Org.). *The Sage encyclopedia of children and childhood studies*. London: SAGE, 2020. p. 676678.

CHAMPLIN, E. Nero reconsidered. *New England Review*, v. 19, n. 2, p. 98108, 1998.

COOPER, K.; WOOD, J. (Orgs.). *Social control in Late Antiquity: the violence of small worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

COWAN, E. *et alii*. Domestic violence and the law in Ancient Rome. *Forum*. Disponível em: <https://blogs.unimelb.edu.au/shaps-research/2022/06/01/domestic-violence-and-the-law-in-ancient-rome/>. Acesso em: 30 jun. 2023.

DRAKE, H. A. *Violence in Late Antiquity: perceptions and practices*. London: Routledge, 2016.

DWYER, P.; DAMOUSY, J. General introduction: violence in World History. In: FAGAN, G.; FIBIGER, L.; HUDSON, M.; TRUNDLE, M. (Orgs.). *The Cambridge World History of violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. p. 118.

FILIPCZAK, P. Antioch on the Orontes: the topography of social conflicts (4th-7th cent. AD). *Syria, Archaeologie, Art et Histoire*, v. 94, p. 325-345, 2017.

GIORDA, M. C. Disciplining the slaves of God: monastic children in Egypt at the end of Antiquity. In: COOPER, K.; WOOD, J. (Orgs.). *Social control in Late Antiquity: The violence of small worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. p. 151-170.

HAYDEN, H. M. *The power and influence of the imperial roman women of the JulioClaudians*. 2019. 85f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de PósGraduação da Universidade do Texas, Austin, 2019.

HILLNER, J. Family violence: punishment and abuse in the Late Roman household. In: BRUBAKER, L.; TOUGHER, S. (Orgs.). *Approaches to the Byzantine family*. Farnham: Ashgate, 2013. p. 214-5.

HILLNER, J. *Prison, punishment, and penance in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

JACKSON, N. A. (Org.). *Encyclopedia of domestic violence*. London: Routledge, 2007.

JOHN CHRYSOSTOM. Homilies on First Corinthians. In: SCHARFF, P. *A select library of the nicene and post-nicene fathers of the Christian Church*. Volume XII. Edinburgh: T&T Clark/W.M. B. Eerdmans Publishing Company, 1889.

JOHANNIS CHRYSOSTOMI. *De inani gloria et de educandis liberis*, editado por SCHULTE, F. Progr. 627 Colleg. Augustinianum. Münster: Schöningh, 1914.

JUSTINIAN. Digest. In: WATSON, A. *The Digest of Justinian*, Volume 4. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009. p. 416-486.

LARSEN, L. I. Constructing complexity: slavery in the small worlds of early monasticism. In: COOPER, K.; WOOD, J. (Orgs.). *Social control in Late Antiquity: the violence of small worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. p. 131150.

IASCARATOS, J.; POULAKOU-REBELAKOU, E. Child sexual abuse: historical cases in the Byzantine Empire. *Child Abuse & Neglect*, v. 24, n. 8, p. 1085-1090, ago. 2000.

LAURENCE, R. Introduction: from *Oikos* to *Familia*: looking forward? In: LAURENCE, R.; STRÖMBERG, A. (Orgs.). *Families in the grecoroman world*. London: Continuum, 2012. p. 19.

MARROU, H. I. *História da educação na Antigüidade*. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária, 1990.

OKEREKE, O. G.; RACHEOTES, P. Africa: the criminal justice system and the problem of domestic violence in the West. In: JACKSON, N. A. (Org.). *Encyclopedia of domestic violence*. London: Routledge, 2007. p. 611.

RAWSON, B. Marriages, families, households. In: ERDKAMP, P. (Org.). *The Cambridge Companion to: Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 93-109. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/CCO9781139025973.008>. Acesso em: 09 dez. 2024.

SALLER, R. P. “Familia”, “Domus” and the roman conception of family. *Phoenix*, v. 38, n. 4, p. 336355, 1984.

SCHROEDER, J. A. John Chrysostom’s critique of spousal violence. *Journal of Early Christian Studies*, v. 12, n. 4, p. 415444, 2004.

SHAW, B. D. The family in Late Antiquity: the experience of Augustine. *Past and Present*, v. 115, p. 351, 1987.

SCHUBERT, P. To heaven on a chariot: the incredible story of Poppaea Sabina. *Antigone*: an open forum for classics. Disponível em <https://antigonejournal.com/2021/08/poppaea-sabina/>. Acesso em: 30 jun. 2023.

SILVA, G. V. Motivações e procedimentos dos levantes populares urbanos no século IV. *Phoenix*, v. 3, p. 157-168, 1997.

SIZGORICH, T. *Violence and belief in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

STANDER, H. F. Domestic and public violence in Chrysostom's Community. In *die Skriflig*, v. 51, n. 3, p. 17, 2007.

VAN NUFFELEN, P. Religious violence in Late Antiquity. In: FAGAN, G.; FIBIGER, L.; HUDSON, M.; TRUNDLE, M. (Orgs.). *The Cambridge World History of violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. p. 512-530.

WET, C. L. Modelling Msarrqūtā: humiliation, Christian monasticism, and the Ascetic life of slavery in Late Antique Syria and Mesopotamia. In: COOPER, K.; WOOD, J. (Orgs.). *Social control in Late Antiquity: the violence of small worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. p. 105-130.

PARTE II

Religiosidades e violências: ritos e magias

CAPÍTULO V

A violência ritual no Egito antigo

Entre a magia estatal e as práticas mágicas privadas

Alexandre Galvão Carvalho

André Luís Silva Effgen

Introdução

No contexto desta coletânea, abordaremos a violência na Antiguidade em uma feição distinta do lugar-comum em que se costumam enxergar as ações violentas. A análise da violência ritual no Egito antigo presente nos contextos do culto oficial e das práticas mágicas privadas, muitas vezes transposta para a esfera simbólica, será o *leitmotiv* deste capítulo.

Inicialmente, gostaríamos de manifestar nossa contrariedade à separação entre os domínios da religião e da magia no antigo Egito. Durante muito tempo, a cultura ocidental considerou a religião e a magia fenômenos distintos, estando a magia em posição inferior à religião. No âmbito acadêmico, a perspectiva de James Frazer estabeleceu-se em fins do século XIX e inícios do XX. Para Frazer, a magia compreende um conjunto de práticas, cujos atos visam a atingir determinados efeitos e, para isso, deveria atuar de acordo com certos pressupostos, como a existência da lei de causa e efeito. O autor distingue

a magia da religião a partir da atitude ameaçadora ou piedosa do praticante e diferencia a magia em dois tipos, a imitativa/homeopática e a simpática/contagiosa. No primeiro caso, a magia baseia-se no princípio da similaridade e envolve a percepção de uma lei: semelhante afeta o semelhante; já a magia simpática envolve a crença de que tudo o que se faça a um determinado objeto afetará a pessoa a quem ele pertence ou com quem possui ligação (Frazer, 1982, p. 34-46).

Partindo das concepções de Frazer, Bronislaw Malinowski em seus estudos perpetuou a oposição entre magia e religião. O antropólogo polonês centrou sua análise a partir da prática do encantamento falado. Para Malinowski, é o poder humano que provoca os efeitos definidos através dos encantamentos e dos ritos apropriados (Malinowski, 1948, p. 55-56), concebendo assim uma associação direta entre a magia e o ser humano, dissociando a magia da natureza.

Marcel Mauss e Henri Hubert, em 1904, no seu *Esboço de uma teoria geral da Magia*, afirmaram que a religião era um resultado dos fracassos da magia (Mauss; Hubert, 2011, p. 50). Os autores, a partir das proposições de Frazer, identificam a magia enquanto uma potência, onde a simpatia não seria uma força mágica, mas uma via pela qual ela atua. “A simpatia é o caminho pelo qual passa a força mágica; ela não é a força mágica em si mesma” (Mauss; Hubert, 2011, p. 136). Na visão desses autores, a magia distingue-se da religião como uma classe distinta de fenômenos, e compreenderia um sistema de crenças e ideias assentadas socialmente, sendo desenvolvida por agentes mágicos, através de seus ritos e práticas.

Em 1917, em *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*, Émile Durkheim muda o tom dos debates e não estabelece um limite distinguível entre magia e religião. O autor francês trabalha com a ideia de totemismo enquanto um conceito que explica a relação íntima entre um grupo de indivíduos e uma espécie de ser natural ou artificial que se torna o totem do grupo. Os rituais seriam ações coletivas que objetivavam suscitar,

manter ou refazer certos estados mentais desse grupo (Durkheim, 1989, p. 38-39). Entretanto, esse sistema totêmico não seria propriamente mágico, mas religioso, por fazer parte da organização social do grupo.

Em uma perspectiva contrastante, Edward Evan Evans-Pritchard, em 1937, com um viés estrutural-funcionalista, analisa as relações sociais ligadas diretamente às práticas mágicas, onde salienta a função normativa das crenças mágicas de sustentar o sistema moral e os códigos sociais do povo Zande, na África Central. Na visão de Evans-Pritchard, a magia não seria mais vista enquanto um tipo de engodo ou ilusão, como foi conceituada por Frazer e seus seguidores, mas como uma força que sustenta um aspecto estrutural de uma sociedade. Para o autor, diferente de todos os outros citados anteriormente que apresentavam a magia em uma dimensão negativa e cujo valor era inferior ao conferido à religião, ou mesmo ao pensamento racional e científico, a Antropologia deveria abandonar o uso dos termos “religião” e “magia” devido a uma enorme quantidade de incongruências analíticas observadas em seu estudo (Evans-Pritchard, 2005).

Feitas essas considerações, em acordo com Tamires Machado, parece-nos que ainda não há considerações significativas na literatura antropológica sobre o papel da magia no Egito antigo, não obstante existirem trabalhos significativos no campo dos estudos da Antropologia acerca de distintas sociedades do passado (Machado, 2019, p. 20). Assim, o caminho natural de análise seria voltar-se para a própria cultura egípcia em busca de respostas. Foi o que em certa medida a Egiptologia propôs-se a fazer ao teorizar sobre a magia na terra dos faraós.

Particularmente, a partir do final do século XIX, a nascente Egiptologia¹, no mesmo período em que os antropólogos

1 Considera-se o marco do nascimento da Egiptologia a decifração da Pedra de Roseta em 1822, por Jean-François Champollion.

procuraram teorizar a magia, engendrou esforços para tentar entender este fenômeno no seio da civilização egípcia. Um dos teóricos iniciais a escrever sobre magia e religião no Egito antigo foi Ernest Wallis Budge. No contexto em que ele viveu, a era vitoriana, todo tipo de atividade considerada “supersticiosa” era compreendida como pertencente ao campo da magia. Nesse campo, incluir-se-iam os oráculos, calendários de sorte, sonhos, horóscopos e feitiços propriamente ditos (Ritner, 2008, p. 8). Portanto, as reflexões sobre a magia egípcia neste período estavam envolvidas em considerações detratativas das práticas mágicas, advindas da Antropologia ou do vultoso substrato cultural ocidental, que viam a magia como algo negativo. Entretanto, com o passar do tempo, essas visões foram mudando no âmbito acadêmico. Na percepção atual corrente, a magia no Egito antigo, a *Heka* (ḥkꜣ / *Hkꜣ*), era uma “ação legítima e uma forma de entendimento que, assim como as concepções do cosmo, envolvia a criação em sua totalidade, do mais alto ao mais baixo. Tratava-se de uma força que existira desde o início e fora essencial à criação do mundo” (Baines, 2002, p. 203).

A magia no Egito antigo era percebida como de origem divina, utilizada pelos homens, pelos deuses e pelos mortos para manter a ordem criada, *Ma'at* (𓄏𓄌𓄀 / *Mꜣ't*). Sendo uma força sem caráter moral determinado, a magia tinha também o objetivo de provocar intervenções divinas nesse mundo ou no dos mortos (PINCH, 2006, p. 9-12). Nesse sentido, ela era uma expressão intrínseca da religião dos antigos habitantes do Vale do Nilo, amplamente utilizada em todos os períodos da história da civilização egípcia, invocando as forças mais elementares da criação e reagindo aos elementos caóticos que ameaçavam a ordem cósmica.

Datado do Médio Império egípcio, o “Feitiço 261”, que compõe o conjunto documental intitulado como *Os textos dos caixões*,

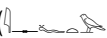
apresenta *Heka* como coadjuvante do demiurgo criador, sendo mais velho que todos os deuses e responsável por animá-los:

Ó nobres, que estão na presença do Senhor de Tudo, eis que vim a vós; respeitai-me na proporção do que sabeis. Eu sou aquele que o Único Senhor fez antes que existissem as duas refeições na terra, quando ele enviou seu Único Olho, quando estava sozinho, sendo o que saiu de sua boca; quando suas miríades de espíritos eram a proteção de seus companheiros; quando ele falava com Khepri, com ele, para que ele pudesse ser mais poderoso do que ele; quando ele tomou expressão autoritária em sua boca. Eu sou de fato o filho Daquela que gerou Atum, eu sou a proteção do que o Único Senhor ordenou, eu sou aquele que fez a Enéada viver, eu sou “Se-ele-deseja-ele-faz”, o pai dos deuses. O padrão é alto, o deus é dotado de acordo com o comando Daquela que gerou Atum, eu, o augusto deus que fala e come com sua boca. Eu mantive silêncio, eu me curvei, eu vim calçado na presença dos Touros do céu, eu me sentei na presença dos Touros do céu, nesta minha dignidade de “Maior dos donos dos duplos”, o herdeiro de Atum. Eu vim para tomar posse do meu trono e para receber minha dignidade, pois a mim pertencia tudo antes de vocês existirem, vocês deuses; desça e venha para as partes traseiras, pois eu sou um mago (Faulkner, 1973, p. 199-200).

Isto posto, trataremos da magia egípcia² como um elemento constituinte da religião egípcia, imbricada na cosmogonia, indissociável do antigo e complexo sistema cultural egípcio. Analisaremos por meio da cultura material, com auxílio da documentação escrita, a integração da violência aos aspectos mágico-religiosos dessa antiga civilização, entendida por nós como violência ritual, caracterizada enquanto representação ou ato com finalidade mágica.

2 Para uma análise mais aprofundada sobre os debates relacionados diretamente à magia egípcia em língua portuguesa, veja Machado, 2019.

A violência ritual no pré-dinástico e dinástico inicial: o desenvolvimento do motivo do prisioneiro e os sacrifícios humanos

A violência ritual estava presente na civilização egípcia mesmo antes da era dinástica. As evidências arqueológicas comprovam que ações violentas eram levadas a cabo pelos primeiros faraós com o objetivo de manter a ordem e afastar as forças do caos, o *Isefet* ( / *izf.t*). Cerimônias e oferendas necessárias para defender Maat indicam atos violentos, ritualizados ou não, para punir transgressores contra a ordem e inimigos do Estado. Humilhar o adversário incluía decapitação, escarpelamento e emasculação, seja na forma de punição criminal ritualizada ou para sinalizar triunfo na guerra. Cadáveres mutilados encontrados nos portões de palácios e no interior de templos mostram que tais práticas transpunham a esfera simbólica da violência nos períodos formativos da civilização egípcia (Pieri; Friedman; Dougherty, 2020, p. 497).

Em uma importante tumba real pré-dinástica de Hierakonpolis (Tumba de 100), datada do período Gerzense Primitivo (3700-3250 a.C.), foi descoberta uma pintura de parede (Fig. 1), cujas alegorias fornecem talvez os primeiros exemplos de muitos temas artísticos que se tornaram canônicos, ao longo da história egípcia. No que concerne a este capítulo, um desses motivos chama-nos a atenção. Na parede decorada, foi representado o governante em posição vitoriosa, golpeando uma série de prisioneiros amarrados e ajoelhados (Fig. 2) (Quibell; Green, 1902, p. 20-21; Kemp, 1973, p. 37-39). Esses cativos foram representados com as mãos presas atrás das costas e tendo seus pescoços ligados por uma corda, o que evidencia ainda mais a sua imobilidade diante do massacre que se sucederá. Este motivo tornar-se-á ainda mais evidente na famosa paleta de Narmer, encontrada no recinto do templo de Hierakonpolis e datada da dinastia zero.

A paleta de Narmer (Figs. 3 e 4) retrata a unificação do Egito em uma imagem do semimítico faraó Narmer, que os egípcios



Figura 1. Parede decorada da Tumba de Hierakonpolis 100 (3700-3250 a.C.)

Fonte: Quibell; Green, 1902: pl. LXXV-LLXXVIII.

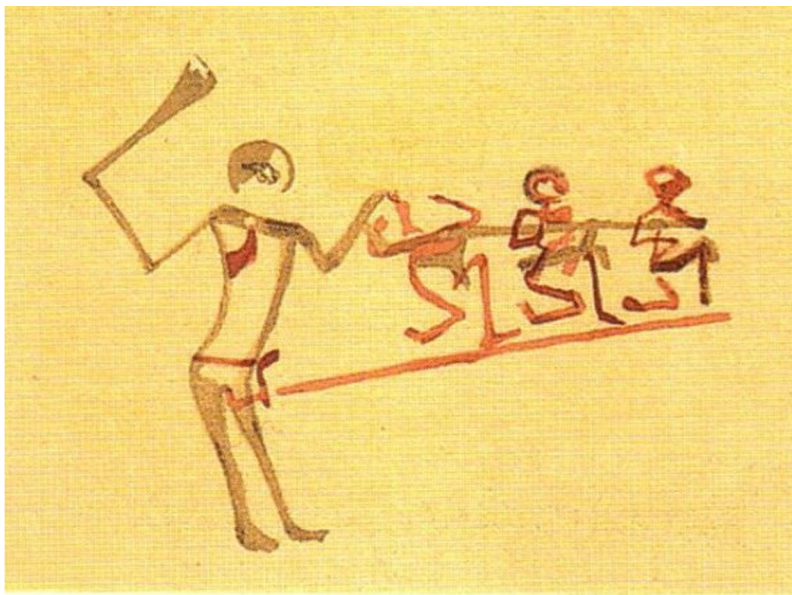


Figura 2. Detalhe da cena de massacre com o motivo do prisioneiro representado na parede decorada da tumba de Hierakonpolis 100

Fonte: Quibell; Green, 1902:pl. LXXV-LLXXVIII.

acreditavam ter reunido as duas terras do Egito. Os elementos artísticos da paleta ilustram as consequências de uma batalha que Narmer venceu, com a representação de uma cena de massacre, na qual o rei agarra um líder inimigo subjugado pelos cabelos e, com o outro braço, levanta uma maça, ameaçando o sacrifício iminente do prisioneiro. Diante do faraó, prestes a executar o prisioneiro, encontra-se o deus Hórus, na sua forma de falcão e, abaixo dele, um símbolo antropomórfico do território derrotado com a cabeça amarrada por uma corda presa à garra do deus. No lado anverso da paleta, há uma cena intrigante: Narmer e vários atendentes estão examinando 10 prisioneiros. Esses prisioneiros são amarrados e decapitados, cada um com a cabeça colocada ordenadamente entre as pernas. Seu arranjo arrumado denota que eles estão em um estado de ordem após serem conquistados pelo rei. Essas cenas têm sido interpretadas como o triunfo de *Ma'at* sobre *Isefet* por meio da ação de Narmer, sendo os prisioneiros a representação do caos, amarrados e mutilados. A cena pode indicar um assassinato ritualizado, pois os inimigos são mostrados sob os pés do rei. A decapitação, nesse contexto, oferece fortes indícios de um evento real de caráter ritual.

A vitória do rei, como representante do deus na terra, seria, portanto, *ipso facto* a vitória do deus. Os adversários políticos do rei são transgressores contra o deus, agentes demoníacos do caos e da morte em uma guerra sem fim. O sacrifício do cativo ajoelhado oficiado pelo rei, como a paleta registra, não é oferecido ao deus apenas para comemorar a conquista, mas também para perpetuá-la. Tornada tangível e permanente em pedra, a imagem foi projetada não apenas para refletir, mas para criar a realidade, garantindo pelo mecanismo da “magia simpática” a vitória do Estado e dos deuses. Esse tema, o motivo do prisioneiro, foi difundido em larga escala nas paredes externas de praticamente todos os templos egípcios e tornou-se uma representação de maior valor ritualístico e apotropaico do que um retrato histórico (Ritner, 2008, p. 115).

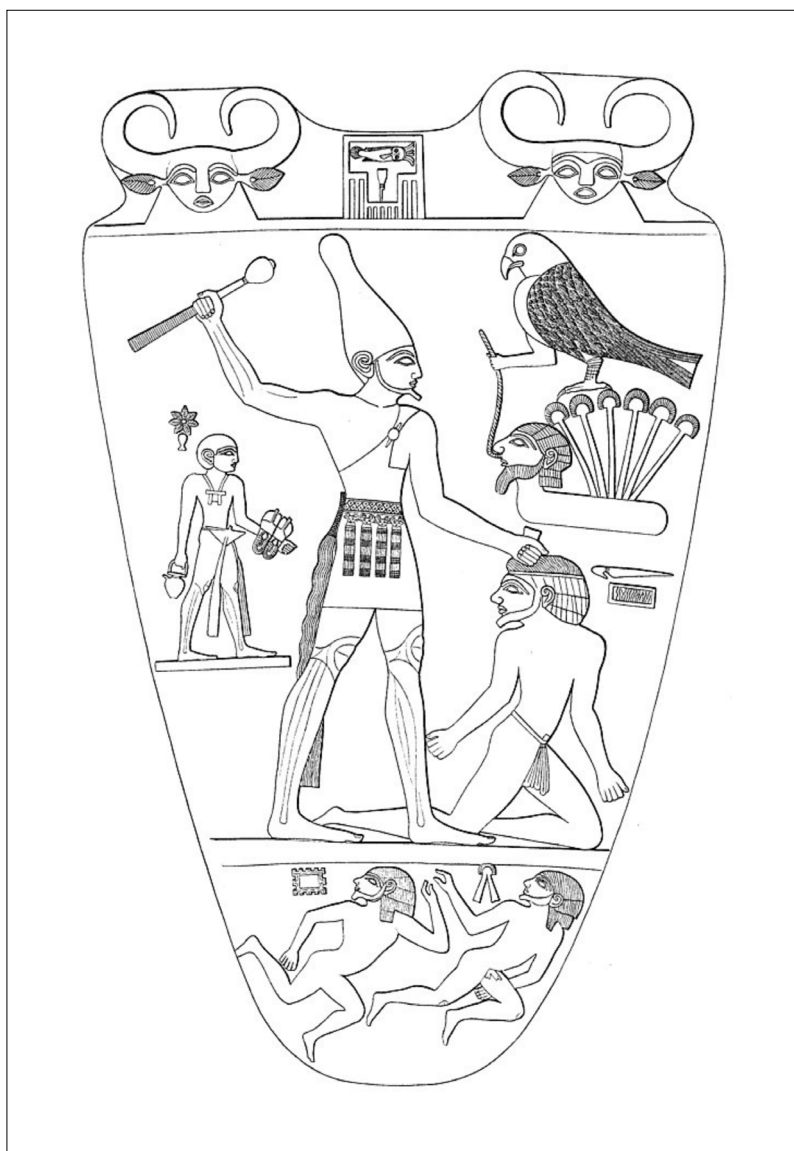


Figura 3. Verso da Paleta de Narmer

Fonte: Museu do Cairo.

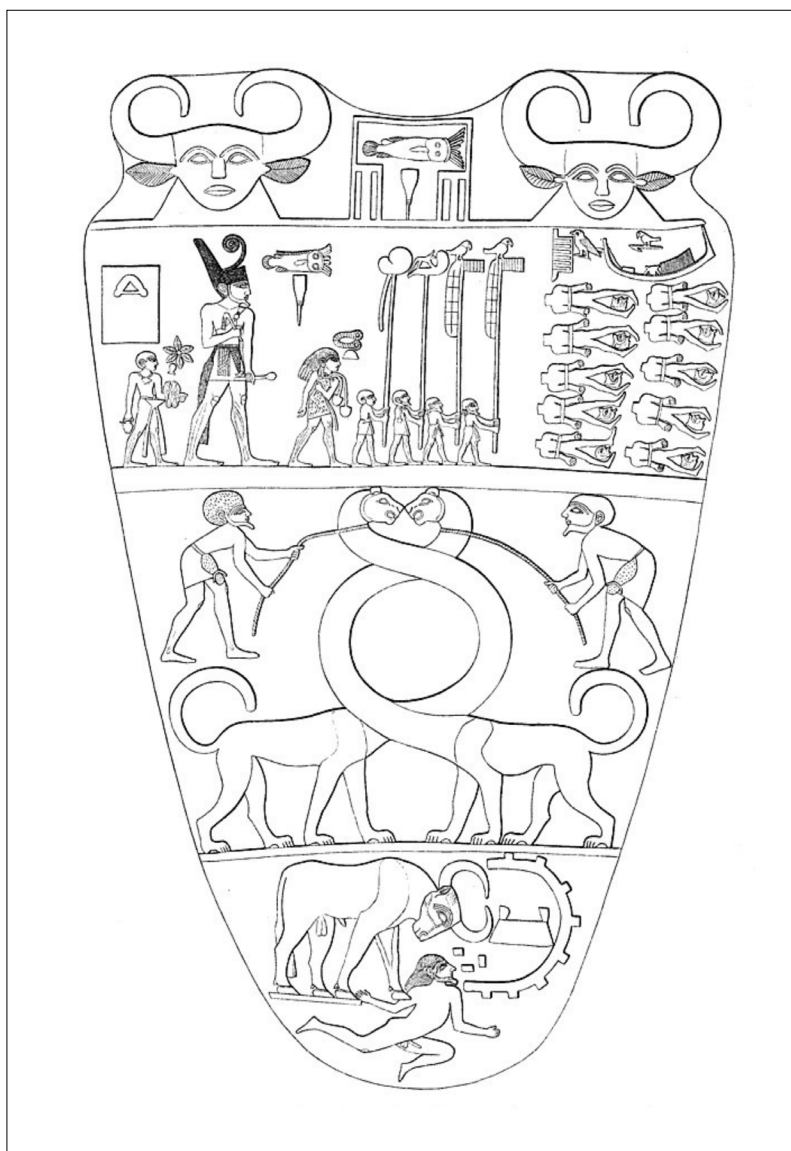


Figura 4. Anverso da Paleta de Narmer

Fonte: Museu do Cairo.

Outro exemplo do motivo do prisioneiro, nos períodos iniciais da história egípcia, provém do setor mais antigo do templo de Abidos e é datado da primeira ou segunda dinastia, no Período Arcaico (2920-2575 a.C.). Constitui-se de duas pequenas estatuetas de pedra, que se encontram em uma coleção em Lucerna, na Suíça, retratando prisioneiros ajoelhados com as mãos amarradas nas costas. Em uma dessas esculturas, o pescoço é perfurado para permitir que o cativo seja suspenso por uma corda (Fig. 14). A figura seria, portanto, uma reprodução tridimensional da imagem encontrada na pintura mural de Hierakonpolis e daquelas representadas na paleta de Narmer. Assim como no caso da paleta, Ritner argumenta que estes objetos votivos eram presumivelmente para o benefício do rei e do deus (Ritner, 2008, p. 116).

Ainda proveniente do Período Arcaico, desenvolve-se o tema do prisioneiro não mais apenas em estátuas individualizadas ou paletas, mas como elementos decorativos arquitetonicamente ritualizados, a exemplo de um soquete de porta, oriundo de um templo da Primeira Dinastia em Hierakonpolis (Fig. 5). Esculpido em arenito, o soquete da porta retrata um prisioneiro prostrado com os braços firmemente amarrados na altura do cotovelo e no meio das costas, um orifício que seria perfurado cada vez que a porta fosse fechada, condenando o cativo à tortura eterna (Freeman; Frame; Ousterhout, 2016, p. 32).

Os exemplos de violência, apresentados em uma esfera simbólica-ritual, estão assentados em práticas concretas de violência? Algumas evidências apontam a existência de violência ritual, em períodos mais recuados, contra seres humanos, para manter a ordem. Pieri, Friedman e Dougherty (2020) apresentaram novas evidências sobre as transformações do 4º milênio, um período de mudanças significativas que levaram à formação do Estado, a partir do principal sítio pré-dinástico de Hierakonpolis (antiga *Nekhen*), no Alto Egito. As escavações revelaram dois cemitérios pré-dinásticos, quase

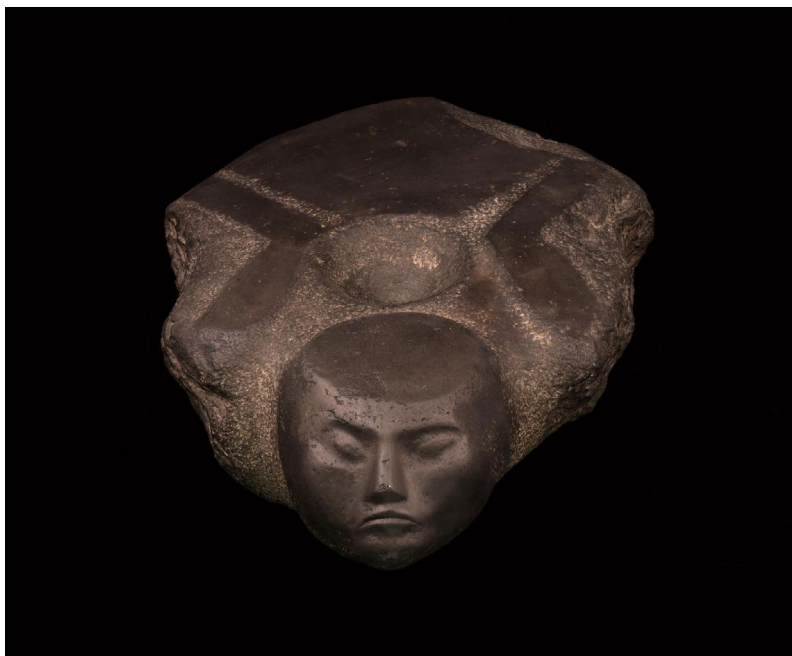


Figura 5. Soquete da porta de um templo da Primeira Dinastia em Hierakonpolis

Fonte: Penn Museum, E3959.

contemporâneos, mas distintos, um da elite (HK6), datado Naqada IIA-B, 3700-3500, e outro da não elite (HK43), do pré-dinástico médio, Naqada IIB-C, 3600-3400, com evidências de violência ritual.

No cemitério identificado como sendo de membros da não elite (HK43), foram encontrados corpos exibindo marcas de corte em uma ou mais vértebras cervicais, além de lesões cranianas indicativas de escalpelamento e em alguns casos de decapitação completa. Neste último caso, a evidência sugere que após o corte do pescoço, a cabeça foi enterrada com o corpo em sua posição original. Estes mesmos padrões são encontrados em um cemitério próximo, em

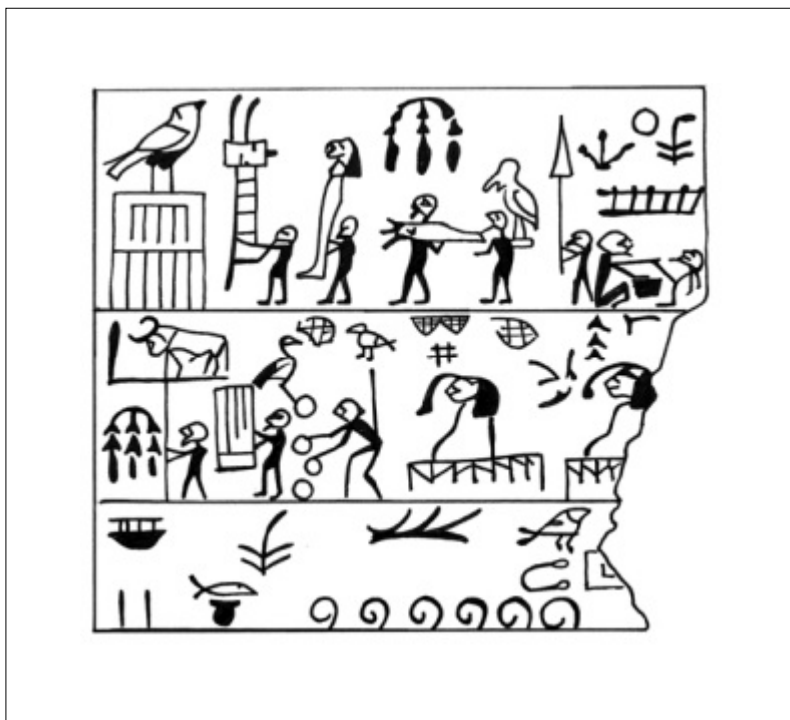


Figura 6. Selo do faraó Aha

Fonte: MUHLESTEIN, 2011, p. 10.

Adaima, 20 km ao norte de Hierakonpolis, e em um cemitério da Baixa Núbia. As razões do escapelamento e da decapitação não são conhecidas, mas a probabilidade de um ato ritual aumenta em virtude da ausência, em alguns cadáveres, de marcas de violência que possam indicar violência interpessoal ou guerra. Ações e marcas semelhantes na Arqueologia podem ter origens diferentes. A violência nos atos de cortar, decapitar e escapelar deve ter significado um ritual sagrado, castigo a um indivíduo ou a uma comunidade (Pieri; Friedman; Dougherty, 2020, p. 497-515).

A violência pública ritualizada foi praticada contra prisioneiros desde o período pré-dinástico e no dinástico inicial, como demonstram as evidências iconográficas e materiais. No cemitério de HK6, foram encontradas centenas de flechas e armas e um cadáver com marcas de corte na vértebra com outros símbolos de poder (um cabo de marfim, provavelmente para uma maça, e estatuetas de sílex de animais, associados ao caos da natureza que a violência ritual deveria controlar). Tudo indica que este indivíduo não teve uma morte honrosa, mas sim uma morte violenta em nome da manutenção da ordem.

Outra evidência do assassinato ritual aparece no Cemitério B de Abidos em um rótulo contendo o *Serekh* de Aha (Fig. 7), primeiro rei da Primeira Dinastia. A cena retrata um prisioneiro ajoelhado e amarrado diante de um homem que segura um objeto semelhante a uma tigela com uma mão e, com a outra mão, esfaqueia o prisioneiro com o que parece ser uma faca. Da mesma forma, um rótulo de marfim de Saqqara com o nome de Djer, segundo rei da Primeira Dinastia, parece registrar um assassinato em conexão com um evento religioso, pois os homens estão carregando um corpo para apresentar a Hórus, que está no topo de um *serekh* (uma representação do rei). Essa cena de assassinato ritual pode ser associada ao rito do assassinato de Seth e à extirpação de seu coração; assim, no ritual de Receber as Duas Terras, o rei destruiu ritualmente os inimigos que poderiam impedir a unificação dessas terras (Muhlestein, 2011, p. 10-11).

Submeter o caos e destruir os inimigos: das sandálias do faraó à magia de execração

São numerosos os exemplos de imagens violentas na arte egípcia e, em menor grau, nos textos egípcios. Referências ao rei, ferindo seus inimigos ou pisoteando as forças do caos, cujo objetivo era

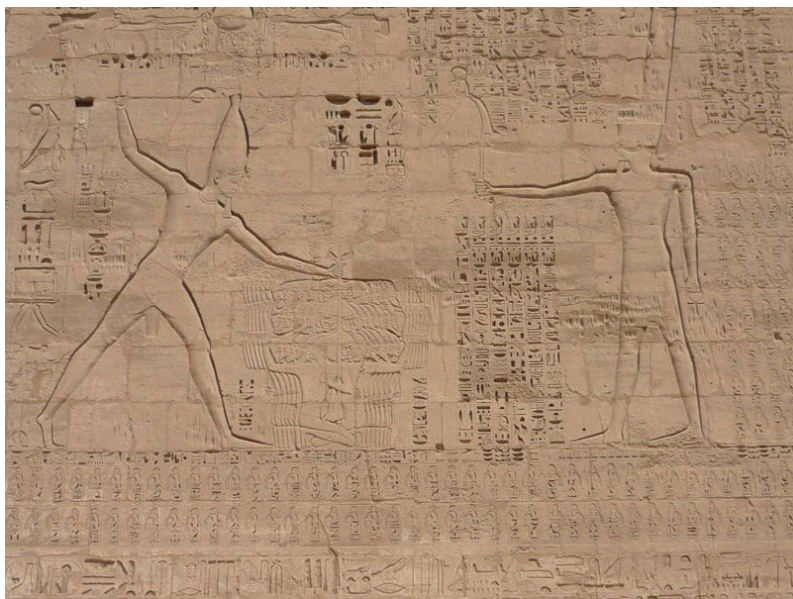


Figura 7. Ramsés III massacra os Povos do Mar diante do deus Amon

Fonte: Templo de Medinet Habu, fotografia de André Effgen, 2015.

demonstrar a virilidade do rei e sua capacidade de cumprir os precedentes mitológicos da realeza, são comuns. Outras cenas, como por exemplo no templo de Medinet Habu³, mostram pilhas de mãos decepadas e genitálias masculinas que foram coletadas de soldados inimigos derrotados. A subjugação das forças do mal e do caos, bem como dos exércitos estrangeiros, era parte integrante da ideologia da realeza no antigo Egito. Certamente, essas imagens tinham a intenção de enviar uma mensagem simbólica sobre o poder divino do faraó, mas pode ter havido alguma base na realidade histórica também? Pelo menos em alguns casos, parece que

3 Construído por Ramsés III, durante seu reinado de 1194-1163 a.C.

esse gesto simbólico se traduziu em violência pública e física contra cativos inimigos (Campbell, 2019, p. 12).

Os egípcios, frequentemente, empregavam métodos de assassinato com o fito de destruir elementos indesejáveis em múltiplas esferas. Assim, no Reino Antigo, a matança que conhecemos assume as formas de decapitação, afogamento e queima, sempre acompanhadas por elementos ritualísticos. Todos esses métodos afetam múltiplas esferas da existência. Em 1993 e 1994, seis múmias da Quarta ou Quinta Dinastias foram examinadas em busca de evidências de DNA. Dois morreram idosos, dois na meia-idade e dois quando crianças. O teste de DNA demonstrou que eles representavam três gerações relacionadas, provavelmente avós, pais e filhos. Os raios-X também mostraram que todos os seis haviam sido executados, como evidenciado por seus pescoços quebrados, apesar de não terem sido demonstradas as razões da execução. Nos *Textos das pirâmides*, o rei preocupa-se com o fato de sua cabeça ser separada de seu corpo, o que sugere que cortar cabeças como punição era um conceito conhecido. O túmulo de Mereruka, um nobre da Sexta Dinastia, cuja mastaba repousa ao norte da pirâmide de Teti, contém cenas de possíveis decapitações em andamento. Um prisioneiro nu é mostrado agachado diante de uma estaca à qual ele está amarrado. No topo da estaca, estão duas cabeças humanas. Possivelmente, essas cabeças pertenciam a prisioneiros já executados, provavelmente estrangeiros. A decapitação tem uma relação direta com a esfera religiosa: perder a cabeça tornava impossível uma vida após a morte. Assim, a decapitação significava a destruição completa tanto na vida mortal quanto na pós-mortal. Tal seria o destino desejado para qualquer indivíduo que fosse percebido como um representante de *Isefet* (Muhlestein, 2011, p. 17-18).

Durante o final do Império Antigo, seis faraós diferentes ergueram estátuas de calcário quase em tamanho real de prisioneiros

ajoelhados e amarrados dentro de seus complexos de pirâmides. Essas estátuas eram uma parte importante da decoração do monumento. Chama-nos a atenção as estátuas de prisioneiros do rei Pepi I. Essas estátuas eram altamente incomuns em dois aspectos importantes. Primeiro, elas retratam inimigos estrangeiros genéricos, em vez de etnias específicas, como é típico na arte egípcia. Em segundo lugar, as estátuas nunca deveriam permanecer intactas; em vez disso, os artistas de Pepi I as decapitaram e massacraram metodicamente. Em sua forma decapitada, as estátuas dos prisioneiros de Pepi I eram oferendas rituais e imagens monumentais dos inimigos aniquilados do rei falecido (Prakash, 2022, p. 45-47).

A subserviência dos cativos amarrados, personificando os inimigos estrangeiros e as forças do caos, teve no Egito diversas outras variações temáticas. Além do massacre, também foram muito frequentes na iconografia régia cenas em que tais inimigos eram pisoteados pelo faraó. Assim, podemos observar nos motivos iconográficos da estatuária real, onde os faraós eram representados, tendo os prisioneiros sob os seus pés. Talvez, os exemplos mais profusamente memoráveis dessa variação da temática sejam aqueles que chegaram até nós a partir do tesouro, oriundo da tumba do faraó Tutankhamon (1333-1323 a.C.), advindos do Novo Império Egípcio.

Tanto no escabelo do trono dourado, quanto do trono cerimonial, encontrados na tumba de Tutankhamon (KV 62), os estrangeiros foram representados, amarrados nessas estruturas que forneceriam suporte aos pés do faraó que, quando entronizado, “esmagaria” seus inimigos. No escabelo do trono cerimonial (Fig. 8), os cativos apresentam-se com os braços para trás, amarrados; já no escabelo do trono dourado (Fig. 9), além dos estrangeiros amarrados, à frente de cada um deles encontra-se um arco também atado com cordas. Estes arcos, simbolicamente, muitas vezes passaram isoladamente a representar os inimigos do Egito, dando origem ao tema dos nove arcos, comumente encontrados na estatuária



Figura 8. Escabelo do trono Cerimonial de Tutankhamon

Fonte: Museu do Cairo, fotografia de André Effgen, 2015.

real (Fig. 10) e em representações régias, nas paredes dos templos. O gesto mágico de esmagar os inimigos ritualmente foi levado às últimas consequências quando passou a ser representado nas sandálias do faraó (Fig. 11); a cada passo dado, o soberano esmagava e submetia o caos.

Podemos encontrar referências a esse tipo de violência contra os inimigos desde os *Textos das pirâmides*. No feitiço 356, “Geb colocou sua sandália na cabeça de seu oponente para que ele se afaste de

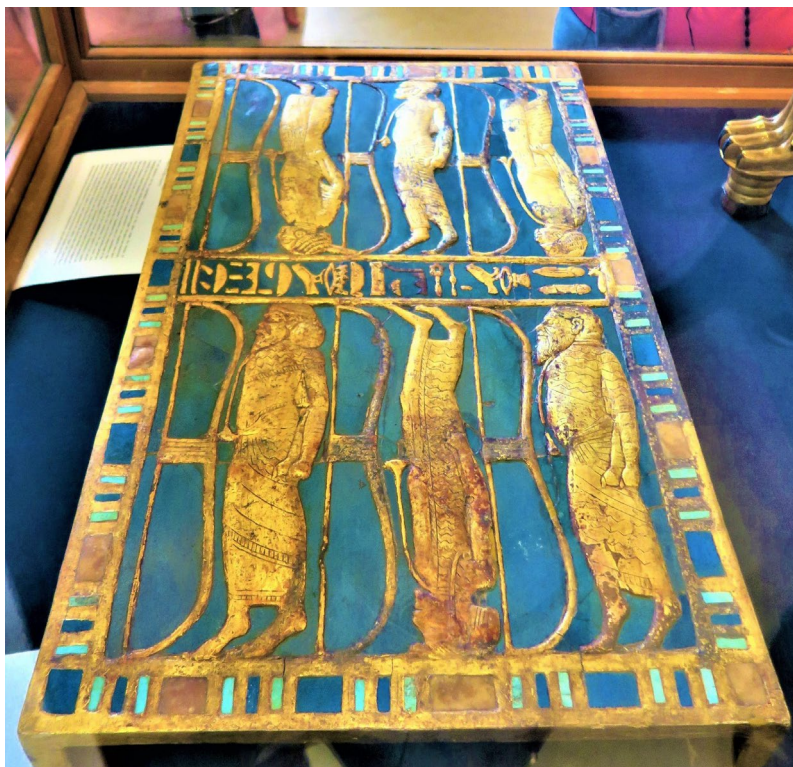


Figura 9. Escabelo do trono dourado de Tutankhamon

Fonte: Museu do Cairo, fotografia: de André Effgen, 2015.

você” (Allen, 2015, p. 76). Em diferentes textos posteriores, como no *Texto dos caixões* (Feitiços 148, 745, 761, 835, 839 e 946) e no *Livro dos mortos* (Capítulo 168B), essas imagens serão evocadas e se perpetuarão a ponto de no período greco-romano encontrarmos claras referências a elas, tanto em cartonagens de múmias (Figs. 12 e 13), bem como em feitiços originários dos Papiros Mágicos Greco-egípcios (Ritner, 2008, p. 135).

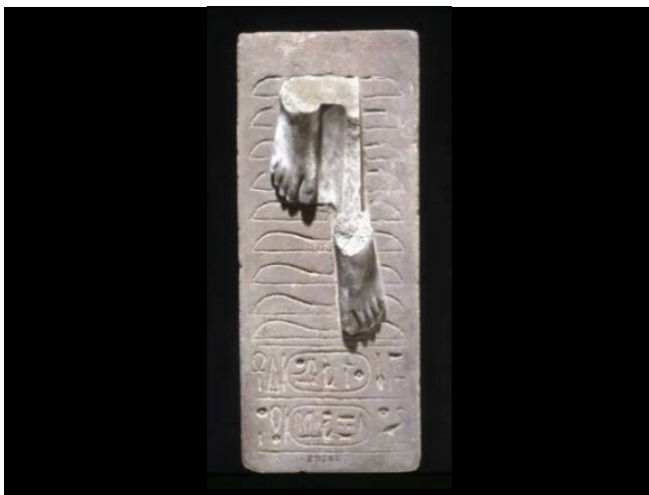


Figura 10. Os Nove Arcos aos pés de uma estátua danificada do faraó Ramsés II

Fonte: Museu Britânico, EA29282.



Figura 11. Sandálias do faraó Tutankhamon decoradas com o motivo do prisioneiro e os nove arcos

Fonte: Museu do Cairo, fotografia de André Effgen, 2015.



Figura 12. Fragmento de cartonagem decorada com cativos estrangeiros amarrados sob os pés do corpo mumificado oriunda do período greco-romano

Fonte: Museo Egizio di Torino, Cat. 2327.



Figura 13. Fragmento de cartonagem decorada com escorpiões que originalmente ficariam sob os pés do falecido⁴. Entre os sécs. III a.C. a I d.C.

Fonte: The Metropolitan Museum, o.c.328.

Uma forma peculiar de ritualística para infligir danos aos inimigos, sejam eles físicos ou simbólicos na esfera cosmogônica, no Egito antigo, era a magia de execração, cuja expressão eram os

4 Os escorpiões, no período greco-romano, eram também associados a *Isefet*; assim como no exemplo anterior, o falecido esmagaria inimigos caóticos na sua jornada no mundo dos mortos (cf. Tod, 1939)

textos e as figuras de execração. Os exemplos apresentados até aqui do aspecto mágico do “motivo do prisioneiro” e suas imagens relacionadas são amplamente passivos, dependentes da mera existência ou da “cinética inerente” do seu próprio design. Em outra utilização desse motivo, na magia de execração, as estatuetas de prisioneiros e os textos escritos sobre cerâmica ou até mesmo em papiro, a manipulação ritual é inconfundível (Ritner, 2008, p. 136). Os *Textos de execração* são constituídos por listas de indivíduos, grupos e áreas que foram percebidos como hostis ou potencialmente hostis ao Egito. Para Geraldine Pinch, devem ter sido as palavras faladas e as ações realizadas durante o rito de dedicação que realmente ativariam a maldição, segundo a crença egípcia (Pinch, 2006, p. 93). Os *Textos de execração* foram direcionados principalmente a governantes, nações e tribos inimigas na Núbia, Líbia e Síria-Palestina. Alguns poucos traidores egípcios são citados e há uma cláusula abrangente contra qualquer homem, mulher ou eunuco no Egito que possa estar tramando uma rebelião. Os traidores nomeados, em geral, são funcionários que servem às damas reais, possivelmente envolvidos em conspirações de haréns. Os ritos de execração podem, algumas vezes, ter sido realizados após a execução de um criminoso. Ao destacar o nome do inimigo, parte integrante da personalidade, esse rito estenderia a punição para a vida após a morte.

Exemplos dessas fórmulas de maldição, inscritas em potes e estatuetas, são atestados desde o Antigo Império até o ocaso da civilização egípcia. Embora os textos difiram amplamente em complexidade, variando de figuras individuais a montagens elaboradas, sua unidade de propósito e semelhança geral de técnica definem-nos enquanto um corpus documental. Avançando sobre o “motivo do prisioneiro”, que apresenta apenas imagens generalizadas de estrangeiros, os textos de execração são bastante específicos em suas vítimas pretendidas. A adição de nomes à cerâmica, à estatueta ou até mesmo em papiros torna-os substitutos dessas vítimas. O

acoplamento do nome e da imagem do prisioneiro é diretamente paralelo à prática padrão na escrita hieroglífica, onde nomes de inimigos podem receber um determinativo de “prisioneiro amarrado” (𓂏). Além disso, o simbolismo da cerâmica como substituto humano não teria sido menos importante para os egípcios, cuja divindade criadora Khnum teria moldado a humanidade a partir do barro (Ritner, 2008, p. 138).

Os *Textos de execração* fornecem informações valiosas sobre os inimigos estrangeiros do Egito, mas as listas logo tornaram-se fixas e repetitivas. Os nomes eram repetidos, às vezes, em versões distorcidas, muito depois de um inimigo ter deixado de ser um perigo físico. Os espíritos de inimigos derrotados ou traidores executados, no entendimento de Pinch, eram provavelmente considerados uma ameaça sobrenatural contínua, que precisava ser combatida com magia. A redação é semelhante à dos feitiços nos Papiros Mágicos Greco-Egípcios, oriundos do período greco-romano, que prometem proteger contra a malícia de demônios e fantasmas (Pinch, 2006, p. 138).

Em Gizé, quatro depósitos relacionados às práticas mágicas de execração foram descobertos, consistindo em estatuetas de cerâmica. Os textos trazem os nomes de núbios, egípcios, chefes, comandantes militares e ameaças abstratas, a exemplo de maus pensamentos e planos. Uma descoberta menor, mas semelhante, também foi feita em Saqqara, com uma fórmula que ficou mais conhecida e quase que padronizada a partir do Médio Império:

Todas as pessoas, todos os oficiais, todos os súditos, todos os homens, todos os eunucos, todas as mulheres, todos os governantes, todos da região de Hórus e Wawat, e do Alto e Baixo Egito, todos os soldados, todos os mensageiros, que se rebelarem, que conspirarem, que falarem de rebelião, que lutarem, que falarem de luta, todo rebelde que falar de sua rebelião [será destruído para sempre] (Posener, 1987, p. 33).

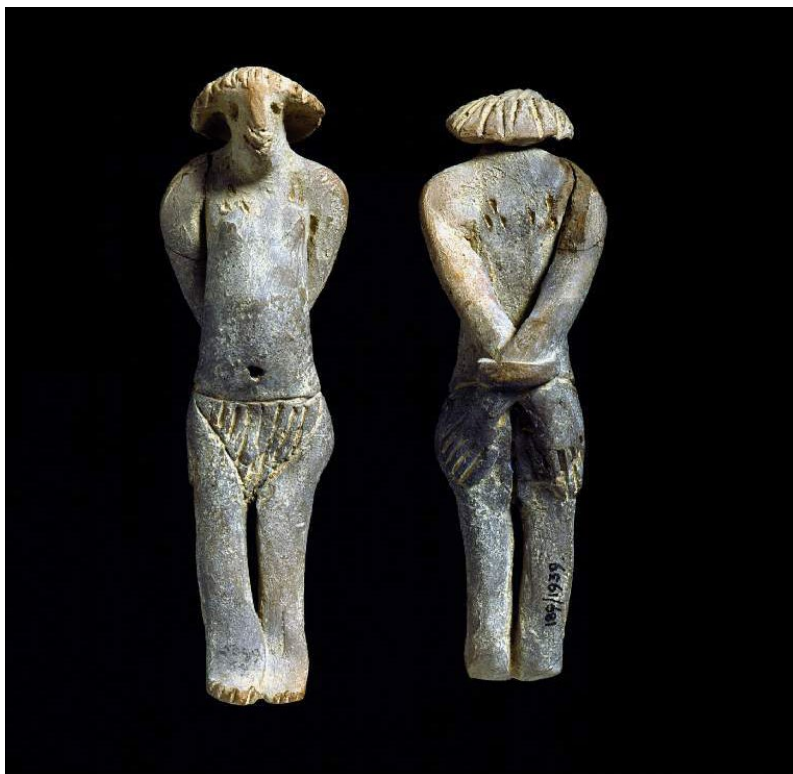


Figura 14. Figura de execração em terracota representando uma mulher estrangeira provavelmente oriunda do Primeiro Período Intermediário

Fonte: The Fitzwilliam Museum, Cambridge - E.189.1939.

Proveniente da Décima Segunda Dinastia, foi encontrado em Mirgissa um grande forte construído ao longo da margem do Nilo em Kush (Núbia), para proteger os interesses do Egito na área; mais de 175 textos de execração, juntamente com modelos de pássaros e navios. Além disso, foi encontrado um crânio humano, sem mandíbula, enterrado com a parte superior para baixo em um pote de cerâmica. Ao redor desse achado, havia muitos pequenos vestígios

de cera de abelha tingida com ocre vermelho, provavelmente os restos de estatuetas de execração derretidas. Próximo do crânio, foi enterrada uma faca de sílex, o instrumento tradicional para o abate ritual. O resto do corpo foi encontrado nas proximidades, aparentemente jogado fora em vez de enterrado. O exame sugere que o corpo era núbio. Esse cadáver era inegavelmente a contraparte humana das figuras de barro do ritual de execração. Para garantir a eficácia de seus ritos, os egípcios acreditavam na redundância. Com o corpo mumificado, uma estátua, ou muitas estátuas, também eram frequentemente utilizadas (se os recursos permitissem), juntamente com feitiços, desenhos, caixões, e cabeças sobressalentes. Da mesma forma, enquanto as ofertas reais eram fornecidas para os mortos, o sistema de redundância incluía desenhos de ofertas, feitiços funerários e inscrições para os transeuntes lerem – tudo com o objetivo de garantir a provisão de ofertas. Portanto, não está fora do caráter religioso egípcio usar feitiços, vasos, figuras de barro e humanos em ritos destinados a proteger *Ma'at* e, portanto, o país (Muhlestein, 2011, p. 19-20).

Os sacrifícios, associados a ritos de execração podem ter sido a resposta a uma certa situação perigosa; no entanto, outros ritos de execração parecem ter sido parte de uma prática profilática regular, afastando todos os rebeldes em potencial, antes de terem começado qualquer um de seus atos. Da mesma forma, a possibilidade repetida de que criminosos fossem mortos ritualmente pode ter ocorrido sempre que certos tipos de criminosos fossem aprisionados, pode ter sido um ritual regular para o qual alguns tipos de criminosos fossem escolhidos. Esses casos ambíguos não tiram a conclusão de que o assassinato ritual era uma característica comum no antigo Egito, e ocorria como uma resposta a certos estímulos.

Alguns egiptólogos, a exemplo de Ritner, acreditam que os sacrifícios humanos acompanhavam rotineiramente os rituais de execração (Ritner, 2008, p. 163); outros, como Harco Willens, argumentam

que as estatuetas eram normalmente um substituto para tais sacrifícios (Willens, 1990, p. 28). Contudo, uma importante informação, presente na descoberta do depósito de Mirgissa, é que os sacrifícios humanos continuaram a ocorrer em períodos mais adiantados da civilização egípcia e não foram somente um traço do período pré-dinástico, como era consenso anteriormente na Egiptologia.

Nos ritos de execração, havia várias técnicas mágicas para causar danos aos inimigos representados. Algumas figuras grosseiras de execração, feitas com argila, de um cemitério em Lisht, foram encontradas em um modelo de caixão. O Museu do Cairo possui várias dessas caixas contendo “figuras de prisioneiros” em argila. O *Livro da derrubada de Apep* também menciona o enterro de estatuetas, ou figuras desenhadas em papiro, em caixas. Presumivelmente, essas figuras eram feitas dentro do recinto de um templo. O ritual mais explícito era a queima de estatuetas de cera em fornos especiais nos templos, o que inclusive fornece-nos uma aparente ligação com o depósito de Mirgissa onde, conforme descrevemos anteriormente, foram encontrados traços de cera derretida ao lado do crânio do núbio sacrificado, além de existirem alguns papiros mágicos que demonstram a queima de inimigos em fornalhas ou caldeirões (Pinch, 2006, p. 94).

De uma maneira geral, em todas as descobertas relacionadas às figuras e aos textos de execração, toda a sequência de estrangeiros, egípcios e forças a serem combatidas pelo rito foi representada de forma padronizada. Embora haja uma grande variação na maneira pela qual os textos podem ser copiados, com seções contidas em peças individuais ou espalhadas por vários potes ou figuras, os textos são tão similares que as restaurações de lacunas são relativamente fáceis de se elucidar, tanto dentro de um único achado quanto de um achado para outro, sendo obviamente observadas as particularidades dos destinatários da prática mágica. Para produzir essa estrutura, que se perpetuou ao longo de boa parte da história

egípcia, foi necessário elaborar um esquema textual canônico. Na visão de Ritner, apenas o Estado poderia atender a esses requisitos (Ritner, 2008, p. 141). Assim, apesar de terem tipicamente sido depositadas dentro ou ao lado de sepulturas particulares, as fórmulas de execração não pareceriam produções privadas, mas estatais, obviamente destinadas a suprimir revoltas internas e externas.

Entretanto, os oficiantes de tais ritos ocupavam uma posição muito poderosa. Eles preparavam estatuetas e outros aparatos com o mesmo fim, com os nomes dos inimigos do Estado e poderiam adicionar seus inimigos pessoais às listas, como as descobertas arqueológicas observaram ao longo dos estudos sobre a temática. Pinch (2006) apresenta outro exemplo de “perversão privada” desse tipo de magia que sobreviveu nos registros do julgamento de um grupo de soldados e cortesãos, acusados de conspirar para matar o faraó Ramsés III. Segundo a autora, como parte do plano, um dos conspiradores conseguiu obter um livro secreto de magia da biblioteca real e isso permitiu-lhe criar estatuetas de cera com inscrições de que ele esperava incapacitar os guardas do rei; também fizeram, segundo o relato, deuses de cera, talvez para invocar manifestações divinas prejudiciais contra o soberano. Pinch conclui que o livro secreto deve ter sido algo semelhante ao *Livro da derrubada de Apep*.

Katadesmoi e a continuidade da violência ritual no período greco-romano

No Museu Britânico, encontramos uma peculiar estatueta (Fig. 15) feita em cera escura, provavelmente oriunda dos séculos I a III d.C., que remonta ao período do domínio romano, no Egito. Essa estatueta apresenta fios de cabelo humano presos em seu umbigo e um fragmento de papiro em suas costas. Acredita-se que o cabelo fosse utilizado como meio de transferir a essência da vítima à estatueta, de modo que os rituais realizados sobre ela pudessem afetar



Figura 15. Boneca mágica de cera, incrustada com cabelo humano na região relativa ao umbigo

Fonte: Museu Britânico, EA37918.

diretamente o proprietário do cabelo (Pinch, 2006, p. 90). No entanto, o fragmento de papiro que continha o componente escrito do feitiço encontra-se ilegível, o que torna o propósito exato dessa estatueta de cera ainda desconhecido.



Figura 16. Estatueta mágica em argila de mulher ajoelhada e com os braços amarrados às costas perfurada por 13 pregos de bronze, encontrada próximo a Antínoópolis (Médio Egito), dentro de um vaso de cerâmica, junto a uma chapa de chumbo com inscrições mágicas

Fonte: Museu do Louvre, E27145.

Em outra estatueta (Fig. 16), de natureza considerada similar, atualmente exposta no Museu do Louvre, encontramos a representação de uma mulher ajoelhada, com os braços amarrados nas costas e com 13 pregos de bronze cravados profundamente em seu corpo de argila, datada aproximadamente entre os séculos III a IV d.C., encontrada enterrada nas proximidades de Antinoópolis, dentro de um vaso de cerâmica e acompanhada de uma placa de chumbo contendo o seguinte feitiço:

Eu deposito este feitiço de amarração⁵ [*katadesmos*] com vocês, deuses do submundo, Plutão e Kore-Perséfone-Erschigal e Adônis, também conhecido como BARBARITHA, e o submundo Hermes-Thoth PHÔKENSEPSEU EREKTATHOU MISONKTAIK e Anúbis PSÊRIPHTHA, detentor das chaves do submundo, e com vocês, daimons do submundo, deuses, mortos prematuros, homens e mulheres, rapazes e moças, ano após ano, mês após mês, dia após dia, hora após hora, noite após noite. Conjuro todos vocês daimons neste lugar para ajudar este daimon Antínoo. Desperte-se para mim e vá para todos os distritos, todos os quarteirões, todas as casas, e amarre Ptolemais, a quem Aias deu à luz, Ptolemais, filha de Horígenes, para que ela não seja ferrada e não seja amaldiçoada e não possa fazer qualquer coisa que traga prazer para um companheiro masculino, exceto para mim sozinho, Sarapammon, a quem Area deu à luz. Não permita que ela coma, beba, resista, saia ou durma longe de mim, Sarapammon, a quem Area deu à luz. Eu te conjuro daimon-fantasma⁶ (*nekudaimôn*) Antínoo, em nome que traz medo e tremor, o nome ao som do qual a terra se abrirá, o nome ao som do qual os demônios são tomados de medo e terror, o nome ao som do qual rios e rochas se quebram. Eu te conjuro, daimon-fantasma Antínoo, por BARBARATHAM CHELOUMBRA BARRUCH ADÔNAI e por ABRASAX e por IAÔ PAKEPTÔTH PAKEBRAÔTH SABARBAPHA EI e por MARMAROUÔTH e por MARMARACHTHA MAMAZAGAR. Não me ignore, daimon-fantasma Antínoo, mas desperte para mim e vá para cada distrito, cada quarteirão, cada casa e traga-me Ptolemais, a quem Aias deu à luz, Ptolemais, filha de Horígenes. Restrinja sua comida, sua bebida, até que ela venha a mim, Sarapammon, a quem Area deu à luz, e não permita que ela seja penetrada por nenhum homem além de

-
- 5 Optamos, na tradução, pelo termo amarração, visto que é a terminologia usual nas práticas mágicas, inclusive na modernidade, para classificar feitiços vinculantes que pretendem obrigar ao amor ou à cessão de favores sexuais.
- 6 Optamos aqui por “daimon-fantasma” em uma tentativa de trazer ao leitor o significado do novo *status* adquirido pelo falecido ao ser conjurado no feitiço.

mim, Sarapammon. Arraste-a pelos cabelos, pelas entranhas, até que ela não me despreze mais, Sarapammon, a quem Area deu à luz, e até que eu a tenha, Ptolemais, a quem Aias deu à luz, Ptolemais, filha de Horígenes, subserviente a mim para toda a extensão da minha vida, amando-me, cobiçando-me, dizendo-me o que ela tem em mente. Se você fizer isso, eu lhe darei liberdade (*Supplementum Magicum*, 47).

A estatueta do Louvre, bem como o texto, que a acompanha, parecem tratar-se de uma variação da receita e do feitiço PGM IV, 296-466, encontrados no *Grande papiro mágico*, atualmente preservado na Biblioteca Nacional de Paris, e são parte do corpus documental conhecido como *Papiros Mágicos Gregos*, ou como preferimos, *Papiros Mágicos Greco-Egípcios*. O feitiço a ser recitado (PGM IV, 336-466) é bastante similar ao encontrado na placa de chumbo, encontrada junto à estatueta atualmente exposta no Museu do Louvre, por isso mesmo traduziremos aqui somente os trechos das instruções para a realização do feitiço que concernem a este capítulo.

Incrível feitiço de amarração (*philtrokatadesmos*). Pegue um pouco de cera (ou argila) de uma roda de oleiro e molde duas figuras, masculina e feminina. Arme o macho como Ares, brandindo uma espada com a mão esquerda e golpeando o pescoço da fêmea com o lado direito. Coloque as mãos da boneca atrás das costas e faça-a ajoelhar-se. Você vai prender o material [*ousia*] na cabeça ou no pescoço dela. [...] Pegue treze agulhas de bronze e insira uma delas no cérebro enquanto diz: “Eu perfuro seu cérebro (insira o nome dela)”; insira dois em seus ouvidos, mais dois em seus olhos, um em sua boca, dois abaixo de sua caixa torácica, um em suas mãos, dois em sua vulva e ânus e dois nas solas de seus pés; em cada ocasião diga uma vez, “Eu perfuro o (insira o nome da parte) de (insira o nome dela), para que ela não pense em ninguém, exceto em mim sozinho, (insira seu nome).” Pegue uma tabuinha de chumbo, escreva o mesmo feitiço nela e repita. Amarre a tabuinha às figuras com a urdidura de um tear, na

qual você fez 365 nós enquanto diz, como você sabe, “Abrasax, constrange-a”. Coloque-o ao pôr do sol ao lado do túmulo de um morto prematuro ou morto por violência, e coloque as flores da estação lá com ele (*Papyri Graecae Magicae*, iv, 296-335).

Embora os feitiços estejam escritos em língua grega e incluam referências a deuses greco-romanos, com datação referente ao período greco-romano, concordamos com Ritner (2008, p. 113), que classificou o rito descrito como não sendo de origem grega, mas sim o clímax de uma tradição nativa egípcia, cujas origens remontam à época da criação da própria civilização egípcia.

Um primeiro aspecto claramente identificável, tanto na estatueta do Louvre, quanto na receita do feitiço do PGM, é a concepção das estatuetas. Em um primeiro plano, podemos observar que as características iconográficas delas, a representação humana de joelhos e tendo os braços amarrados, parecem diretamente ligadas à extensa tradição egípcia da representação mágica do motivo do prisioneiro, de que discorreremos anteriormente. Nas instruções do feitiço, está descrito “Arme o macho como Ares, brandindo uma espada com a mão esquerda e golpeando o pescoço da fêmea com o lado direito. Coloque as mãos da boneca atrás das costas e faça-a ajoelhar-se” (*Papyri Graecae Magicae*, iv, 298-303). Essas instruções também podem ser associadas a uma possível reelaboração do motivo do prisioneiro, em uma perspectiva mais ampla, em comparação às cenas de massacre de prisioneiros, presentes desde a pré-história egípcia em Hierakonpolis (Figs. 1 e 2), na paleta de Narmer (Figs. 3 e 4) e até nos pilonos de templos, durante toda a história do Egito faraônico e greco-romano.

Se observarmos os materiais de confecção, a estatueta do Museu Britânico, que citamos no início desse tópico, é feita de uma cera escura e possui cabelos humanos, fixados na altura do umbigo, enquanto a estatueta do Louvre é feita de argila e é penetrada por 13 pregos de bronze. É possível que a estatueta do Louvre possua no

seu interior materiais pessoais que liguem a boneca a Ptolemais, a pretendida vítima do feitiço, em virtude das instruções do feitiço no PGM e a similaridade textual do feitiço, registrado na chapa de chumbo, acompanhada da estatueta, “Você vai prender o material [ousia] na cabeça ou no pescoço dela” (*Papyri Graecae Magicae*, IV, 303). Sobre a cera e a argila como materiais para elaboração das estatuetas, como indica a instrução do feitiço e como a materialidade das estatuetas, tanto do Museu Britânico, quanto na do Louvre atestam, também foram usadas ao longo da história egípcia como suporte material, exposto anteriormente nos casos das figuras de execração que parecem ter uma continuidade aqui.

A instrução do feitiço indica as exatas posições onde foram inseridos os pregos de bronze na estatueta de Ptolemais. O ato violento de ferir, quebrar ou incinerar estatuetas também encontra eco nas práticas do Egito faraônico na magia de execração, bem como nas estátuas dos cativos. Se na magia de execração ou nas estátuas dos prisioneiros, a ação danosa servia para incapacitar o caos ou os inimigos, no caso das amarrações parece-nos que a intenção era neutralizar a força de vontade da vítima a favor da coação mágica, provocada pelos feitiços.

“Coloque-o ao pôr do sol ao lado do túmulo de um morto prematuro ou morto por violência e coloque as flores da estação lá com ele” (*Papyri Graecae Magicae*, IV, 335). Uma das características comuns desse tipo de feitiço são os locais onde são depositados. Geralmente, como atesta o texto do papiro mágico, eles são enterrados próximos ou mesmo nas tumbas de jovens que teriam morrido prematuramente ou de pessoas que morreram vítimas de violência. Em primeiro lugar, a prática do enterramento desses feitiços é uma característica bem comum e atestada ao longo da história egípcia em outros casos. Para Ritner (2008), ainda que tenha sido previamente demonstrado que o ato de quebrar ou perfurar objetos pode ser considerado uma forma de “morte” ritualística, associada

aos falecidos, o enterro desses objetos é um método ainda mais evidente de estabelecer tal associação. Essa prática, amplamente reconhecida, ao longo de todos os períodos da civilização egípcia, tem sido tão comum em rituais funerários que qualquer enterro ritual evoca automaticamente o contexto funerário, com o objetivo de enviar o objeto enterrado ao reino dos mortos (Ritner, 2008, p. 174).

O ato de enterrar objetos, como parte de rituais mágicos, mantém sua proeminência como técnica em rituais privados que ocorreram durante o período greco-romano no Egito, sendo evidente em feitiços demóticos e gregos que visam a controlar o amor ou produzir separação e ódio. Embora possa parecer contraditório que os mesmos meios sejam utilizados para obter resultados opostos, essa aparente contradição é mais superficial do que real, pois o objetivo subjacente desses procedimentos é o mesmo: exercer controle sobre as emoções e ações da vítima. O amor gerado por meio desses métodos é, portanto, semelhante ao “ódio” produzido da mesma forma, uma vez que ambos representam a submissão da vontade da vítima ao poder do praticante. Assim como as vítimas nos textos de execração, o suposto amante torna-se um prisioneiro emocional, incapaz de rebelar-se, conspirar, lutar ou falar em rebelar-se contra o mago ou aquele que lhe tenha encomendado o feitiço.

“Eu te conjuro, daimon-fantasma Antínoo [...] Não me ignore, daimon-fantasma Antínoo, mas desperte para mim e vá para cada distrito, cada quarteirão, cada casa e traga-me Ptolemais [...] Se você fizer isso, eu lhe darei liberdade” (*Supplementum Magicum* 47. 6, 12, 13, 27 e 28). Considerando o local em que foi encontrada a estatueta do Louvre, nas proximidades de Antinoópolis, o feitiço que a acompanha pode estar conjurando Antínoo, o jovem amante do Imperador Romano Adriano, que teria morrido afogado no Nilo em 130 d.C., e em nome de quem o Imperador fundou a cidade de Antinoópolis, como homenagem póstuma, próximo de onde se deu o afogamento, na margem oposta à Hermópolis Magna (*Khemenu*),

no Médio Egito (Galimberti, 2017, p. 120-103; Renberg, 2010, p. 159-160). Embora Robert W. Daniel e Franco Maltomini (1990, p. 180) acreditem que o conjurado se trata de um morto comum, homônimo do famoso efebo favorito do imperador, as evidências arqueológicas e o contexto do texto do feitiço, na chapa de chumbo, em comparação às instruções no papiro mágico, deixam claro que existe uma grande possibilidade de ter sido de fato o Antínoo famoso. A estatueta junto à chapa de chumbo foi enterrada na região marcada pela morte prematura de Antínoo e o texto do seu feitiço evocava, talvez, o morto prematuro mais famoso naquela região.

Os feitiços tardios, utilizados para coagir ao amor e ao medo, representam uma tradução das preocupações na esfera privada das coerções políticas do rito de execração do Estado e das coerções cósmicas dos elementos do caos. Embora esses feitiços possam ser considerados como representantes finais da tradição de execração, é em suas instruções mais explícitas que encontramos uma chave para esclarecer o papel do enterramento nas práticas anteriores do Estado e do templo. Essas instruções revelam que o enterramento nas regiões destinadas aos mortos produz uma associação não apenas com a morte, mas também com os mortos (Ritner, 2008, p. 179).

Embora a prática de depositar placas de maldição – *defixiones* ou filactérios - em túmulos e poços tenha sido atestada em várias regiões do mundo greco-romano, incluindo Atenas, Roma e até mesmo a região da Borgonha, na França, é possível que a origem dessa prática não seja grega, mas egípcia, derivando diretamente do antigo costume das “cartas aos mortos”.

A prática de escrever cartas para os mortos era comum entre os antigos egípcios desde o Antigo Império e continuou a ser popular durante o Primeiro Período Intermediário, bem como durante as dominações persas e greco-romanas. Tais cartas funcionavam, principalmente, como petições, escritas em forma epistolar, pelos egípcios, para comunicar-se com seus entes queridos falecidos

(Wente, 1990, p. 210). Essas mensagens eram, geralmente, escritas em grafia cursiva hierática e encontradas em papiros, estelas ou em vasilhas de cerâmica, que eram depositadas juntamente com oferendas nas tumbas dos mortos. Uma típica carta a um morto teria as seguintes características:

1. Identificação clara do destinatário bem como do remetente (geralmente em terceira pessoa);
2. Uma saudação ao destinatário;
3. O remetente enfatiza sua contribuição para o bem-estar do falecido na vida após a morte;
4. O remetente descreve o problema;
5. Pedido ou exigência de ajuda ao destinatário (Hsieh, 2021, p. 2).

Foi a partir dessa concepção que surgiram muitas petições de vingança em demótico e grego. É esse formato que aparece no feitiço de “amor”, acompanhando a estatueta do Louvre. Nos períodos tardios, o requisito explícito de execração pessoal era ser enterrado em túmulos antigos, utilizando assim o mecanismo tradicional das “cartas aos mortos”, para garantir a ajuda do espírito como agente ou intermediário. A colocação de ritos de execração de Estado anteriores dentro ou ao lado de túmulos privados existentes reflete essa mesma intenção (Ritner, 2008, p. 180-181).

A violência ritual entre a magia privada e a estatal, à guisa de uma conclusão

Ao realizar uma comparação simplista, é comum considerar o antigo Egito como uma civilização menos violenta do que as outras civilizações vizinhas, como, por exemplo, as que floresceram concomitantemente na Mesopotâmia. Contudo, é possível identificar traços de violência em diversos comportamentos da sociedade egípcia antiga.

Havia, por exemplo, a aplicação de castigos corporais para estudantes e camponeses menos comprometidos que tentavam evitar ou escapar das obrigações tributárias impostas pelo faraó. Ademais, há relatos de práticas de violência verbal, física e sexual, direcionada às mulheres, tanto no âmbito doméstico quanto público. Apesar da moral egípcia condenar a violência, como evidenciado, por exemplo, no *Livro dos mortos*, nas Confissões negativas, “Eu não matei; eu não ordenei uma matança; eu não causei dor a ninguém;” (*Livro dos mortos*, 125), a violência existia e manifestava-se de diferenciadas maneiras, inclusive sendo utilizada como ferramenta da manutenção da ordem cósmica, *Ma’at*.

Ao longo deste capítulo, procuramos demonstrar a ocorrência de uma manifestação da violência no antigo Egito, que denominamos de violência ritual. Em nosso entendimento, a violência ritual demonstrada neste estudo, por meio da cultura material e fontes escritas, foi um traço marcante do Egito antigo, desde a sua pré-história até os seus estágios finais na Antiguidade sob as dominações grega e romana.

No Egito antigo, a conexão entre o plano humano e o cósmico teve um forte impacto nos atos de violência, sancionada ritualmente, que visavam a eliminar os rebeldes em ambas as esferas. O assassinato ritual assumiu um caráter mítico, uma vez que reconstituía o estado anterior à criação mítica e afastava o caos. As maldições também empregavam uma linguagem mitológica e podiam ser encontradas nos dois planos, já que os atos aos quais se referiam eram percebidos como ocorrendo em ambas as esferas. Esse processo conferia sentido às ameaças das maldições e à sua viabilidade e aplicabilidade no reino mortal.

Rastreamos aqui as evidências da violência ritual no Egito, desde a sua pré-história até o período greco-romano, encontrando-as indiscriminadamente em contextos reais/templários e privados. No que concerne às práticas mágicas, de caráter notadamente privado,

classificadas como exemplos de violência ritual, percebemos, a priori, traços semelhantes às práticas consideradas estatais. Essa constatação não significa uma predominância estatal sobre o campo privado, pois as ações mágicas do Estado também agregaram ao longo da história egípcia elementos das práticas mágicas privadas, a exemplo das *Cartas aos mortos*. A interdependência desses contextos é particularmente impressionante, sendo impossível, até o momento, isolar um ou outro.

Referências bibliográficas

- ALLEN, J. P. (Org.). *The Ancient Egyptian pyramid texts*. 2. ed. Atlanta: SBL Press, 2015.
- BAINES, J. Sociedade, moralidade e práticas religiosas. In: SHAFER, B. (Org.). *As religiões no Egito antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. Tradução de Luis S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2002. p. 150-244.
- CAMPBELL, R. A. *Kill thy neighbor: violence, power, and human sacrifice in Ancient Egypt*, Tese (Doutorado em Filosofia na Arqueologia) – University of California, Los Angeles, 2019.
- DANIEL, R. W.; MALTOMINI, F. (Orgs.). *Supplementum Magicum*, v. I. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de E. Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005 [1976].
- FAULKNER, R. O. (Ed.). *The Ancient Egyptian coffin texts*. Vol. I. Warminster: Aris and Phillips, 1973.

FRAZER, J. G. *O ramo de ouro*. Tradução de Waltersnir Dutra. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982 [1922].

FREEMAN, M.; FRAME, G.; OUSTERHOUT, R. G. *Magic in the Ancient World*. Catálogo de exposição (PENN MUSEUM). Philadelphia, 2016.

GALIMBERTI, A. P. Oxy. 471: Hadrian, Alexandria, and the Antinous cult. In: GRIJALVO, E. M.; COPETE, J. M. C.; GOMEZ, F. L. (Orgs.). *Empire and religion: religious change in Greek cities under Roman rule*. Leiden: Brill, 2017. p. 98-III.

HSIEH, J. *Ancient Egyptian letters to the dead: the realm of the dead through the voice of the*. Boston: Brill, 2021.

KEMP, B. J. Photographs of the decorated tomb at Hierakonpolis. *The Journal of Egyptian Archaeology*, v. 59, p. 36-43, 1973.

MACHADO, T. 2019.II5 f. *Heka*: magia, ideia e personificação. Uma análise conceitual de textos funerários do Egito Antigo. Dissertação (Mestrado em Estudos Árabes) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

MALINOWSKI, B. *Magic, science and religion and other essays*. Selected, and with an Introduction by Robert Redfield. Boston, Massachusetts: Trade Edition Beacon Press; Glencoe, Illinois: Text Edition The Free Press, 1948.

MAUSS, M.; HUBERT, H. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, M. (Org.). *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2011. p. 47-181.

MUHLESTEIN, K. *Violence in the service of order: the religious framework for sanctioned killing in Ancient Egypt*. Oxford: Archaeopress, 2011.

PIERI, A.; FRIEDMAN, R.; DOUGHERTY, S. Ritual violence in Early Egypt: a view from Hierakonpolis. In: MELLER, H. (Org.) *Rituelle*

Gewalt – Rituale der Gewalt | Ritual violence – Rituals of violence. ARCHAEOLOGICAL CONFERENCE OF CENTRAL GERMANY, 12, 2020, Halle: Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte, 2020.

PINCH, G. *Magic in Ancient Egypt*. London: The British Museum Press, 2006.

POSENER, G. *Cinq figurines d'envoûtement*. Cairo: IFAO, 1987.

PREISENDANZ, K. (Ed.). *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*. Vol. I. Stuttgart: BG Teubner Verlag, 1973.

PRAKASH, T. *The ancient Egyptian prisoner statues: art and culture in the late Old Kingdom*. Columbus: Lockwood Press, 2022.

QUIBELL, J. E.; GREEN, F. W. *Hierakonpolis II*. Londres: Bernard Quaritch, 1902.

QUIRKE, S. (Ed.). *Going out in Daylight - prt m hrw: The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: Golden House Publications, 2013.

RENBURG, G. H. Hadrian and the oracles of Antinous (SHA, Hadr. 14.7); with an appendix on the so-called Antinoeion at Hadrian's Villa and Rome's Monte Pincio Obelisk. *Memoirs of the American Academy in Rome*, v. 55, p. 159-198, 2010.

RITNER, R. K. *The mechanics of Ancient Egyptian magical practice*. 4. ed. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.

TOD, M. N. The scorpion in Graeco-Roman Egypt. *The Journal of Egyptian Archaeology*, v. 25, n. 1, p. 55-61, 1939.

WENTE, E. F. *Letters from Ancient Egypt*. Atlanta: Scholars Press, 1990.

WILLENS, H. Crime, cult and capital punishment (Mo'allā Inscription 8). *The Journal of Egyptian Archaeology*, v. 76, p. 27-54, 1990.

CAPÍTULO VI

A consumação da violência para além da morte

A interdição dos ritos fúnebres na *Ilíada* e *Odisseia*

Thiago Eustáquio Araújo Mota

Marcelo Miguel de Souza

Introdução

Os funerais eram um componente integrante das dinâmicas sociais da Antiguidade, uma vez que eram percebidos como uma obrigação social dos vivos e um momento privilegiado no qual recursos materiais, ritos e símbolos eram mobilizados para homenagear os falecidos. Um estudo do complexo simbólico e figurativo da morte nas culturas grega e romana, bem como seu relacionamento com os mortos e o culto aos ancestrais, conduz-nos diretamente aos próprios “vivos” e suas instituições, de maneira que essa relação, ao desenvolver-se, traz-nos informações, não só de como os mortos eram tratados, mas também da percepção de como os vivos lidavam com questões complexas como a morte, o luto e o vazio deixado por quem partiu. Por outro lado, a privação (ou a ameaça de privação) dos cuidados fúnebres e da sepultura eram compreendidos como uma expressão de atroz violência, bastante comum nos *Poemas*

homéricos, que relegava o inimigo ao esquecimento, fato que, conseqüentemente, impedia o acesso de sua *psykhé* ao reino dos mortos. Nesse sentido, cabia aos guerreiros proteger o corpo dos companheiros tombados em batalha, impedindo que fossem vilipendiados ou tivessem suas armas espoliadas.

Desde a publicação do livro de Phillipe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Âge à nos jours* (1975) e do trabalho de Michel Vovelle (1970), *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du xv^e au xix^e siècle d'après les autels des âmes du purgatoire*, o campo dos estudos mortuários tem atraído a atenção dos historiadores que buscam estreitar o diálogo com outras disciplinas, como a Antropologia e a Arqueologia. Todavia, certa exiguidade de trabalhos publicados em língua portuguesa sobre os ritos funerários e as representações da morte na Antiguidade solicita cada vez mais a atenção dos pesquisadores de História.

Nesse sentido, a contemplação da efemeridade da existência humana por meio do espectro da morte revela-se como uma oportunidade singular para explorar as intrincadas relações estabelecidas pelos vivos com esse evento, particularmente nas sociedades antigas. Os ritos funerários, para além de um mero conjunto de prescrições a serem obedecidas, adquirem um significado mais profundo ao remeterem à percepção dos seres humanos sobre a natureza transitória do tempo, à sua condição inerentemente frágil e à sua própria concepção do mundo.

Atualmente a tendência é negar a existência da morte, expulsá-la de nossa convivência íntima, das conversas ou, ao contrário, banalizá-la nos filmes e games. Em uma sociedade que valoriza tanto a técnica, quanto a nossa, não se poderia morrer de maneira diferente, mas sim cercado de aparelhos e fios. Muitas vezes, é isolado no hospital que o moribundo expele seus últimos suspiros (Elias, 2001, p. 31). Os funerais, hoje, salvo o caso das celebridades, não despertam a comoção coletiva como há algumas décadas provocavam em

nossas cidades, já que estes foram convertidos em uma ocorrência isolada, no interior da família.

Segundo José Carlos Rodrigues (2006), em *O tabu da morte*, o reconhecimento da morte é uma das marcas distintas do processo de hominização (Rodrigues, 2006, p. 19). Talvez não seja por demais pretensioso qualificar o reconhecimento da morte como traço inerente à condição humana; em outras palavras, constante antropológica à qual cada cultura, em sua devida temporalidade, responde de maneira particular. Tal percepção pode elucidar importantes aspectos da vida e do cotidiano de sociedades antigas, que possuíam um contato mais íntimo com a morte. Edgar Morin vai ainda mais longe, como é possível constatar em *O homem e a morte*, em que ele explica os mecanismos de conservação do patrimônio coletivo de saberes, normas e regras em função da morte, que para ele “só têm sentido porque as antigas gerações morrem e porque é necessário transmiti-las às novas gerações” (Morin, 1988, p. 38).

Ao problematizar o campo dos estudos mortuários, o historiador português, Fernando Catroga, afirma que as necrópoles e os ritos funerários articulam dois níveis diferenciados, porém complementares de percepção: o invisível (o ausente, aquilo que desapareceu) e o visível na forma dos marcos de memória. Este último tem o papel de dissimular a degradação (do tempo) e, em simultâneo, de encenar a não morte, transmitindo aos vindouros uma semântica capaz de individuar e representificar o ontologicamente ausente (Catroga, 2009, p. 39). O morto deixa atrás de si uma espécie de vazio interacional, a impressão de uma ausência que os vivos tentam representificar de diversas maneiras: através dos ritos funerários, do culto aos ancestrais, do contato com espectros, das práticas necromânticas¹

1 Grosso modo, entende-se por “necromancia” um conjunto ordenado de práticas mágicas voltadas para a comunicação e, muitas vezes, o controle e a intervenção dos mortos nos assuntos terrenos (Felton, 2007, p. 96). Essa comunicação é motivada pelos mais variados propósitos: desde obter informações sobre o

e das narrativas da jornada ao “mundo dos mortos”. Encontramos o uso da memória, como um elemento de poder e perpetuação das famílias e da *pólis*, assim como as construções monumentais destinadas a cultivar a lembrança do morto.

Este capítulo busca, então, delinear as possíveis interações entre morte, violência e os rituais funerários na Grécia da Idade do Ferro e início do Período Arcaico. Para isso, foram utilizados como fonte os *Poemas homéricos*, mais especificamente a *Ilíada* e a *Odisseia*. Por meio do exame dessas obras, é possível identificar um amplo espectro de expressões de violência que ultrapassam a ação de retirar a vida de outrem em combate, uma vez que o ultraje do cadáver, o espólio das armas e a privação de sepultura eram percebidos como atos de crua impiedade. Especificamente, a *Ilíada* traz uma descrição pormenorizada dos rituais funerários da aristocracia, nos quais a competição violenta e as demonstrações de força eram características marcantes, tal como exemplifica o funeral de Pátroclo, presente no canto xxiii da *Ilíada*. Além disso, observou-se como os rituais funerários foram ocasiões para legitimar e reforçar as relações de poder e hierarquia social.

Na Antiguidade Clássica a epopeia era, grosso modo, um poema narrativo extenso, composto em um metro único – o hexâmetro dátilo – cuja declamação pelo *aedo*² era acompanhada por uma nota na lira. Segundo Nely Maria Pessanha (1992), a palavra grega *epopeia* é o prolongamento semântico de épos e *poéio*. To Épos que, no singular, remete a “discurso”, “palavra” ou “narrativa” enquanto, *tà épea* designa o ato de narrar em determinado tipo de verso, no caso, o hexâmetro.

paradeiro do falecido no além, a revelação de segredos ou objetos escondidos, até pedir o auxílio desse morto numa vingança pessoal.

- 2 *αοιδός* (*aoidos*) ou *aedo* era o nome dado na Grécia Antiga ao poeta/compositor especializado cujos poemas/canções eram entoados com o apoio da lira. A palavra deriva do verbo *αείδειν* (*aeidein*), literalmente, “cantar”.

Carlos Antônio Kalil Tannus acrescenta duas outras características ao gênero: a função celebrativa e um narrador onisciente que domina os meandros da ação, que se desloca facilmente pelos espaços e possui liberdade na utilização da temporalidade (Tannus, 1992, p. 73). No mundo clássico, a *Ilíada* e *Odisseia* são as referências do gênero, definindo um conjunto de convenções formais para as composições que as emulariam, como as *Argonáuticas* de Apolônio de Rodas e a *Eneida* de Virgílio.

Como horizonte hermenêutico, nossa compreensão das obras homéricas vincula-se à proposta de Milman Parry e Albert Lord, ambos da escola de Harvard, no que concerne à estruturação formular, bem como considera a chamada hipótese “Parry-Lord” verossímil de um ponto de vista analítico (Parry, 1987; Lord, 1960). Discípulo do linguista francês Antoine Meillet, Milman Parry foi o responsável pela cátedra de Estudos Clássicos e Filologia da Universidade de Harvard, sendo responsável por revolucionar a compreensão contemporânea dos poemas homéricos.

Ao gravar e estudar a técnica de composição dos bardos iletrados da antiga Iugoslávia, Parry construiu um parâmetro comparativo para o entendimento das fórmulas homéricas, percebidas como marcas tangíveis da cultural oral das sociedades arcaicas. Seus estudos foram interrompidos por uma morte trágica e publicados, apenas em 1987, como antologia póstuma no *The making of homeric verse: the collected papers of Milman Parry*. Sua pesquisa foi continuada pelo discípulo Albert Bates Lord, que consolidou as observações de campo e expandiu a base teórica e empírica de Parry.

Lord demonstrou que vários épicos da Antiguidade, incluindo os poemas homéricos, são herdeiros de uma longa tradição de performance e composição oral de base médio-oriental/mediterrânica. Os resultados de anos de pesquisa foram publicados na obra *The singer of tales*, de 1960. Atualmente, o historiador Gregory Nagy do Departamento de Estudos Clássicos de Harvard é o principal

representante desta linha de pesquisa, com importantes contribuições, tais como o livro *Poetry as performance: Homer and beyond* (1996) e *Homer the classic* (2009).

Formada de 15.693 versos, em hexâmetro, divididos em vinte e quatro cantos, a narrativa da *Ilíada* abrange os momentos finais da Guerra de Troia e tem como mote a *mênis* ou fúria de Aquiles e sua disputa com o comandante dos aqueus, Agamenon. Pouco menor em extensão, a *Odisseia* possui um total de 12.110 versos, divididos também em vinte e quatro cantos, e narra o conturbado retorno do herói Odisseu para Ítaca. Apesar de projetadas no “Tempo dos Heróis”, caracterizado pela proximidade entre deuses e homens, as narrativas poéticas da *Ilíada* e da *Odisseia* trazem elementos históricos tangíveis sobre as estruturas sociais e de poder da Idade do Ferro, as práticas militares, os sacrifícios religiosos, a divisão do tempo, a organização dos banquetes, instituições como contratos e casamentos, além de descrições pormenorizadas dos funerais heroicos. No que diz respeito, mais especificamente, aos ritos mortuários, a *Ilíada* permite historicizar o tema da violência, atrelado às práticas de privação da sepultura.

Por conseguinte, a violência é percebida pela Historiografia como um recorte temático complexo, quando pensado em sua aplicação conceitual, principalmente em sociedades guerreiras que, muitas vezes, normalizavam práticas que são consideradas cruentas para as sensibilidades contemporâneas. Norberto Luiz Guarinello, no artigo intitulado *Violência como espetáculo: o pão, o sangue e o circo*, propõe a seguinte reflexão sobre o exercício de historicizar este tema:

Muitos pequenos atos de nosso cotidiano, para nós absolutamente normais e corriqueiros, podem parecer absolutamente violentos, quando vistos por um estranho, quando encarados da fronteira que separa o “nós” do “outro”. A violência, assim, antes de ser um fato sociológico é, primordialmente, um fato antropológico, que se desvenda e se constrói

na diferença. E, portanto, é também um fato histórico, na mesma medida em que o passado, que a história estuda, é uma terra estrangeira, é um outro, diferente de nós. (Guarinello, 2007, p. 125-126)

O historiador acrescenta ainda que as manifestações deste fenômeno só se fazem notar quando estão “além do esperado”, quando rompem com a normalidade (Guarinello, 2007, p. 15). No entanto, expressões de violência nem sempre estiveram associadas a ataques físicos e ao derramamento aleatório de sangue, posto que, em determinados recortes históricos e culturais, suas manifestações obedeciam a um conjunto tangível de normas. De um ponto de vista prático, as sociedades antigas, com suas normas e dinâmicas sociais próprias, regularam essa violência em termos discerníveis e valorativos. Cabe lembrar que, mesmo antes da compilação dos primeiros códigos de leis na Grécia Arcaica, o homicídio e o derramamento de sangue eram considerados uma fonte perigosa de miasma³ e seu autor deveria passar por ritos expiatórios e purificação. Até mesmo o campo de batalha estava submetido àquilo que Jean Bayet (1984) definiu como “ritmo sacral da guerra”. Dessa forma, quem poderia sofrer violência, em que ocasião, como ela deveria ser perpetrada, por quem e em quais circunstâncias, eram variantes importantes do ponto de vista das normativas sociais.

Desde as atrações ao público, como pugilatos ou lutas nas arenas dos anfiteatros, passando por execuções de criminosos (amplamente assistidas) até as ações contra o inimigo, em campo de batalha, estavam submetidas a um conjunto de regras e preceitos. Em geral, estes eventos eram precedidos de cerimônias propiciatórias, que buscavam a autorização dos deuses, e seus autores passavam

3 Miasma significa “manchar” ou “contaminar”, e refere-se à impureza ou mancha que contamina algo ou alguém. Na cultura grega antiga, o termo era usado para descrever a poluição espiritual ou física que poderia afetar indivíduos, lugares ou objetos.

por ritos de purificação antes de serem reintegrados ao tecido social. Nem mesmo o assassinato de um escravizado estava imune ao perigo do miasma, já que o derramamento de sangue, no âmbito da cidade antiga, poderia colocar em risco a *pax deorum* (Woolf, 2012, p. 125). Segundo a lei de Drácon, o condenado por homicídio involuntário poderia ser banido, uma vez que sua presença nos santuários e na *ágora* ameaçava a sacralidade destes espaços (Vial, 2013, p. 294). Destarte, percebemos que em sociedades nas quais os ideais guerreiros prosperaram, existia uma relação ambígua com a violência e esta relação pode escapar das noções contemporâneas em seus aspectos simbólicos mais pormenorizados.

Observando em perspectiva, manifestações de violência, bem como seus mecanismos de contenção, são aspectos intrínsecos às primeiras formas de organização social e sua presença no cotidiano das sociedades da Antiguidade não pode ser subestimada. Quando observamos o uso de violência, direcionado ao guerreiro caído em combate, surgem questões interessantes: qual era o propósito dessa violência? Como ela se relacionava com as crenças e os valores da época? Qual era seu impacto nas dinâmicas sociais e políticas? Este pequeno ensaio pretende tangenciar algumas dessas questões, investigando as práticas de violência contra o morto, as implicações simbólicas e religiosas inerentes a este fenômeno.

Para que nossa compreensão dos termos conceituais citados seja mais apurada, é interessante pensar no significado da palavra “violência” nas sociedades citadas, bem como no próprio agregado semântico. O termo grego antigo utilizado para “violência”, comumente citado e traduzido aqui como seu paralelo em português, é *Bia* (βίᾱ) ou *Bié* (βίη), forma de grafia mais comum no jônico antigo. Essa palavra era usada para descrever a força excessiva, a brutalidade ou a agressão física. (Beekes, 2010, p. 213). Ela também pode ser traduzida como “força”, “poder” ou “coerção”. Em geral, no contexto da Grécia antiga, a palavra *Bia* era frequentemente

empregada para caracterizar ações violentas que envolviam coerção ou opressão.

Já no Latim, a palavra “violência” tem sua origem no termo *uiolentia* que, por sua vez, deriva do termo *uis*, que significa “força” (Faria, 1962, s.v.). A palavra latina *uiolentia* era usada para qualificar o ato de exercer força excessiva, brutalidade ou agressão física. O termo foi posteriormente incorporado às línguas românicas, como o português, mantendo essencialmente um significado similar. Desse modo, violência é um substantivo que se refere à ação ou ao comportamento de causar dano físico.

Posteriormente, ao seu significado também foi incorporado o dano emocional ou psicológico, a outra pessoa ou a si mesmo.⁴ No que se refere a este capítulo, o termo remeterá ao seu aspecto primevo, ligado ao uso de força e à agressão física, especialmente voltada àqueles guerreiros caídos em combate. Embora os aspectos simbólicos de uso não possam ser totalmente desprezados, há de se considerar que o léxico do período não fará essa diferenciação com tanta facilidade.

Também é oportuno registrar que, etimologicamente, e apesar das coincidências comuns entre os termos do latim e do grego, estas duas palavras têm um desenvolvimento etimológico paralelo, sendo que a palavra latina foi a que preponderou no uso cotidiano das línguas românicas. O que pode nos chamar a atenção, na leitura, é o fato de o termo grego, a depender do contexto, também significar “força”, o que é bem emblemático da percepção do próprio vocábulo homérico: ser capaz de exercer violência, é, ao mesmo tempo, ser percebido como “forte” e qualificado para exercer “força”.

4 Hoje este termo pode ser considerado de significado bastante mais amplo do que a mera coerção física. Ao longo do tempo, o conceito de violência expandiu-se para incluir outros tipos de agressão não física, como a violência verbal, a violência doméstica e a violência social. Ou seja, a palavra “violência” é comumente usada para descrever uma ampla gama de comportamentos prejudiciais e coercivos que podem ocorrer em diversos contextos.

Ultrapando o cadáver: a privação da sepultura e a condenação da memória do morto

A análise social e histórica da morte, no recorte sugerido, desperta um fascínio irresistível, permitindo-nos vislumbrar uma perspectiva singular sobre as sociedades antigas. Um exemplo marcante é a sociedade grega, na qual a morte heroica, em alguns casos, permeada pelo significado de sacrifício pessoal em busca do κλέος ἄνδρῶν (*kléos ándron*), destacava-se pela contrastante violência presente na negação dos rituais funerários. Ao recusar as cerimônias fúnebres, os ritos e a própria ordem por eles estabelecida, estava-se, de fato, perpetrando uma forma de violência, seja ela literal ou simbólica.

A concepção de morte na sociedade grega homérica estava intimamente relacionada a essa ideia de morte heroica e violenta. Recorrendo, Os *Poemas homéricos* descrevem batalhas sangrentas e mortes violentas, enfatizando a importância da coragem e da força física, como motriz dos guerreiros. Nesse contexto, a morte heroica era vista como uma possibilidade de alcançar a imortalidade, via canto dos feitos conseguidos, deixando um legado imanente de glória, para os descendentes dos heróis. Não obstante, a morte violenta também era acompanhada por um profundo sofrimento e dor, tanto para o guerreiro que morria, quanto para seus entes queridos.

Homero descreve com riqueza de detalhes os rituais fúnebres que ocorriam após a morte de um guerreiro, como a lavagem do corpo, a exposição pública do cadáver e a cremação ou inumação. Especificamente na *Iliada*, chama a atenção o Canto xxiii quase todo dedicado ao funeral e ao torneio em tributo a Pátroclo, e parte do Canto xxiv, reservado ao funeral de Heitor. Segundo Zanon (2008), como prática característica da Idade do Ferro, na Hélade, os funerais heroicos da *Iliada* e *Odisseia* distinguem-se pela prática da cremação e são marcados pelos seguintes estágios de (1) preparação

e embelezamento do cadáver, (II) cortejo fúnebre, (III) lamentação, (IV) sacrifícios (oferendas e libação), (V) deposição na urna cinerária e (VI) jogos fúnebres. Expressões de violência e crueldade também poderiam estar presentes em algumas cerimônias. Cumpre observar que, neste ritual funerário específico, em que Aquiles organiza jogos fúnebres em honra a Pátroclo, são imolados doze jovens guerreiros troianos na pira.⁵

O sacrifício humano, especificamente na forma de jovens guerreiros, era uma prática incomum na Grécia Antiga, sendo esse episódio na *Ilíada* uma exceção. A iniciativa de Aquiles pode ser interpretada como um ato extremo de luto e vingança por seu amigo caído. Por essa razão, justamente, ela constitui um caso reprovável e caracterizado como um excesso. Vejamos essa citação, no Canto XXIII, em que ocorre o sacrifício de jovens na pira funerária de Pátroclo:

Os enlutados lá ficaram, empilharam a lenha,
fizeram uma pira de cem pés em todas as direções,
e puseram o corpo no alto da pira, aflitos no coração.
Esfolaram e desmembraram na frente da pira
muitas ovelhas robustas e lunadas vacas trôpegas. De todas
o animoso Aquiles tirou a gordura, com ela envolveu o morto
dos pés à cabeça e em volta empilhou os corpos esfolados.
Dentro pôs uma jarra com mel e unguento
apoiada no féretro. Gemendo alto, lançou com vontade
na pira quatro cavalos pescoço-notável.
Nove cães de mesa tinha o senhor Aquiles;
dois dele jogou na pira após degolá-los

5 Este tema é reapropriado por Virgílio na *Eneida*, na descrição do funeral de Palante, no Livro XI. Em um ato de fúria e desmesura, Eneias envia oito jovens prisioneiros para serem sacrificados na pira de seu protegido, Palante (Virgílio. *Eneida*, x, vv. 517-520; xi, vv. 75-80). Para mais detalhes, conferir o artigo intitulado “Os funerais heroicos e a celebração dos mortos na Eneida de Virgílio: uma abordagem das práticas mortuárias na Antiguidade Romana” de Thiago E. Araújo Mota (2017).

e doze valorosos filhos de animosos troianos
seu bronze abateu: feitos danosos concebia no juízo.
Jogou-os no férreo ímpeto do fogo para alimentá-lo.
(Homero. *Ilíada*, XXIII, vv. 163-177)⁶

Observemos que, quanto ao sacrifício de jovens durante o funeral, inexistia a censura dos chefes aqueus ao ato, mesmo sendo claramente um exemplo do excesso da fúria do herói, movido pela perda do amigo. O tom de reprovação aparece no formato de apóstrofe poética, pela qual o aedo salienta que [Aquiles] “concebia feitos danosos no juízo”. O sacrifício humano deve ser compreendido como a culminância extrema de uma sequência insólita de vítimas imoladas na pira de Pátroclo, uma vez que o sacrifício de cães de companhia e cavalos de batalha sequer era uma prática regular na Grécia Antiga. Enquanto estes sacrifícios são perpetrados e objetos de valor são depositados na pira de Pátroclo, toda a fúria de Aquiles é dirigida contra o cadáver de Heitor, mantido a certa distância: [contigo a fogueira consome; Hector, não. Vou dá-lo aos cães como pasto] (Homero. *Ilíada*, XXIII, vv. 183)⁷. Um nítido contraste forma-se no trecho analisado, entre Pátroclo, cumulado de honras, e Heitor, inimigo cujo cadáver é seviciado.

Quando um guerreiro era privado do direito às exéquias, aos ritos e à ordem estabelecida por estes, isso era considerado uma violência simbólica. Como explica Vernant (2002), a negação dos ritos funerários e da sepultura atingia não apenas o morto, mas também toda a sociedade grega, desafiando os valores fundamentais da comunidade. Em algumas passagens da *Ilíada*, tréguas são estabelecidas com a finalidade de enterrar os mortos, como ocorre no Canto VII. Nestor pronuncia a seguinte admoestação aos líderes dos aqueus, os Atridas:

6 Trad. de Christian Werner (2014).

7 Trad. de Haroldo de Campos (2003).

Que cesse, pois a guerra, mal surja a manhã;
com bois e mulas vamos transportar os mortos
até aqui; à pira os daremos depois,
à distância das naus; que os ossos, cada filho
possa levar à pátria, quando regressarmos.
(Homero. *Ilíada*, VII, vv. 332-337.)⁸

Nestor, cujo epíteto era “o velho”, cumpre a função de conselheiro dos Atridas. Sua recomendação converge com a ideia da obrigação social já mencionada, que deve ser oferecida, em determinados casos, aos próprios oponentes. Mais à frente, Agamêmnom acrescenta que “ao cadáver dos que caíram sem demora sabe apaziguá-los com o dulçor do fogo” (Homero. *Ilíada*, VII, vv. 408-410)⁹. Da parte dos teucros, medidas também são tomadas para honrar os mortos e Príamo envia uma ordem ao acampamento grego, solicitando a trégua para recolher os corpos (Homero. *Ilíada*, VII, vv. 365-379).

Como é possível perceber nos trechos destacados, a cremação, seguida da coleta e deposição dos ossos na terra, é o rito predominante nos *Poemas homéricos* e que convergem com os vestígios arqueológicos das práticas fúnebres da Idade do Ferro e do Período Arcaico. Uma das palavras comuns para sepulcro é *sêma* (σῆμα), que se traduz pelo sentido geral de “signo” ou “sinal”; mas também essa palavra é usada para designar uma marca que permitia que se reconhecesse a sepultura de um herói.

A preocupação com os cuidados fúnebres também se manifesta nas palavras de Heitor, ao estabelecer os termos para o duelo com Ajáx: [Caso me mate me despoje das armas [...] mas meu corpo, seja à pátria devolto, para que os troianos à pira o entreguem] (Homero. *Ilíada*, VII, vv. 77-81). Cumpre observar, no entanto, que a postura de deferência ao inimigo não é a tonalidade predominante nas descrições de combate que perpassam toda a *Ilíada*. O exemplo mais

8 Idem.

9 Idem.

conhecido de violência contra o cadáver aparece no Canto xxii, quando Aquiles arrasta o cadáver de Heitor diante de Troia e depois o leva para junto das *naus* (Homero. *Ilíada*, xxii, vv. 464-465). A intervenção de Afrodite e Apolo é crucial para preservá-lo do ataque dos cães e da impetuosidade do sol (Homero. *Ilíada*, xxiii, vv. 184-197). Heitor apenas receberá as exéquias no final do Canto xxiv, depois que Príamo ingressa, em segredo, no acampamento dos aqueus e persuade Aquiles a restituir o cadáver do filho.

Nas trocas de insultos, que antecedem aos duelos, é frequente a ameaça do ultraje ao cadáver e do despojamento das armas. Por exemplo, no Canto vi, Agamêmnon manifesta o desejo de que todos os troianos sejam varridos de Troia sem rito e sem lápide (Homero. *Ilíada*, vi, vv. 60). Odisseu, no Canto xi, amaldiçoa a sorte de Soco, filho de Hípaso, destinado a morrer no campo de batalha e ser alimento de aves, enquanto ele será enterrado pelos companheiros (Homero. *Ilíada*, xi, vv. 450-455). No Canto xv, Heitor ameaça os potenciais desertores e troianos paralisados pelo medo com a privação de exéquias, para que sua carne seja rasgada por cães e aves (Homero. *Ilíada*, xv, vv. 350).

Outra conhecida passagem da *Ilíada* diz respeito à disputa que se estabelece em torno do cadáver de Sárpedon, abatido por Pátroclo, depois de receber as armas de Aquiles:

Um varão não teria, mesmo atento ao divino Sárpedon
reconhecido, pois em projéteis, sangue e poeira
estava envolto, inteiro, da cabeça à ponta dos pés,
Lutavam sempre em torno do corpo, como moscas
ao paradoro, zunindo nas tigelas plenas de leite
na primavera, quando as vasilhas se enchem de leite
assim eles circundavam o corpo.
(Homero. *Ilíada*, xv, vv. 638-644)¹⁰

10 Trad. de Christian Werner (2014).

O poeta descreve a sujidade do corpo, que se faz irreconhecível, depois de ser cravado de projéteis e estar coberto de sangue e poeira. O símile com as moscas em volta do prato de leite constrói uma imagem verbal da disputa ensandecida que se trava pelos espólios do herói. Sarpédon é um dos seletos semideuses que lutam em volta de Ílio, filho de Zeus e da mortal Laodâmia, filha de Belerofonte (Grimal, 2012, p. 413). Em uma das raras intervenções no rumo dos acontecimentos, Zeus encarrega Apolo de cuidar da extração do cadáver de Sarpédon do campo de batalha. Por sua vez, Febo convoca Sono (*Hipnos*) e Morte (*Thánatos*) para a tarefa de afastar o corpo de Sarpédon da peleja, lavam-no na corrente de um rio e depositam-no, em segurança, no solo da Lícia.

Uma vez que os ritos fúnebres eram compreendidos, na Antiguidade, como uma obrigação social, seu descuido poderia comprometer o ingresso das almas (*psykhê*) no além, aqui conhecido como “reino” ou “casa de Hades”. É o caso do companheiro de Odisseu, Elpenor, e o ritual da *Nekuia*¹¹. A *Nekuia* consiste na cerimônia de invocação dos mortos narrada nos Cantos x e xi da *Odisseia*. Por

11 Sobre esse tipo de rituais, de invocação e celebração dos mortos, informa-nos J.-P. Vernant: “O sacrifício ctoniano não comporta altar, a não ser um altar baixo, *eschára*, comum orifício para que o sangue escoie para dentro da terra. É celebrado normalmente à noite, sobre uma cova (*bóthros*) que abre o caminho para o mundo infernal. O animal é imolado, já não com a cabeça puxada para o alto, mas abaixada em direção à terra que o sangue vai inundar. Uma vez degolada, a vítima já não é alvo de nenhuma manipulação ritual: oferecida em holocausto, é inteiramente queimada sem que os celebrantes sejam autorizados a tocá-la e sobretudo a comer dela. Nesse tipo de rito, em que a oferenda é aniquilada para ser entregue em sua totalidade ao além, trata-se menos de estabelecer com a divindade um intercâmbio regular, dentro da confiança recíproca, que de afastar forças sinistras, de pacificar uma Potência temível cuja abordagem, para não ser nefasta, exige defesa e precaução. Ritual de aversão, poderíamos dizer, mais que de aproximação, de contato. É compreensível que seu uso seja essencialmente reservado ao culto das divindades ctonianas e infernais, aos ritos expiatórios, aos sacrifícios oferecidos aos heróis e aos mortos, no fundo de seus túmulos” (Vernant, 2006, p. 57).

meio deste ritual, tornava-se possível invocar os mortos e com eles conversar.¹² Odisseu o realiza às portas do Hades, com o objetivo de saber do adivinho Tirésias a forma de retornar para Ítaca. O ritual, segundo Circe, aparece assim:

Cava um Fosso
de um côvado quadrado. Vaza libações nas bordas em homenagem a todos os mortos. Começa com a mescla de leite e mel. O vinho doce vem depois, seguido de água. Espalha, por fim, a farinha de cevada. dobra muito os joelhos às desvalidas cabeças dos mortos. Promete-lhes o sacrifício de uma vaca estéril, das melhores, e raro incenso, de regresso a teu palácio.

A Tirésias promete, só a ele, uma ovelha toda negra, a mais vistosa de todo o seu rebanho. Concluída a invocação aos ilustres povos dos que já partiram, sacrifica um carneiro e uma ovelha negra, torcendo-lhes a cabeça ao Érebo, mas tu mesmo deverás olhar para a oceânica corrente. Receberás então a visita de inúmeras psiques de pessoas que viveram em outros tempos. Teus homens, por ordem tua, deverão esfolar e queimar os animais abatidos pela inclemência do ferro. Vossas invocações deverão elevar-se ao trono dos deuses, o poderoso Hades e a aterradora Perséfone. Permanecerás de espada nua ao lado do fosso. Não permitas que as esqueléticas cabeças dos mortos se aproximem do sangue antes de ouvires Tirésias. (Homero. *Odisseia*, x, vv. 514 – 538)¹³

Não deixa de ser interessante notar que se encontra presente nestes versos a concepção de que aos mortos é vedado lembrar-se das

12 Podemos aqui problematizar um pouco essa questão da *Nekuia*, no que se refere à prática social de tal evocação ou ritual. Basta que pensemos que o que aparece nos relatos homéricos possa ser uma prática associada ao culto aos mortos, como nos relata J.-P. Vernant, mas a questão é que não se trata de um ritual vastamente conhecido.

13 Trad. de Donaldo Schüler (2007).

coisas no Hades.¹⁴ Ao tornarem-se sombras, perdem a memória, daí a grandeza do amor de Aquiles por Pátroclo ser digno da proeza de “até no Hades” se lembrar do amigo. Voltemos então para Elpenor, um dos companheiros de Odisseu, que havia morrido na ilha de *Eeia* ao cair de um terraço (Homero. *Odisseia*, x, v. 559). Ele interpela Odisseu primeiro que Tirésias, a reclamar a necessidade de um funeral, inclusive com pormenores detalhados sobre como deveria ocorrer o sepultamento, como o episódio do remo sobre a sepultura (Homero. *Odisseia*, xi, v. 77). A sombra de Elpenor reclama a falta de sepultamento porque deseja ser lembrado:

na fogueira me deita com todas as armas que tenho, e monumento me eleva na beira do mar pardacento, para que chegue aos vindouros o nome de um ser desditoso. (Homero. *Odisseia*, xi, vv. 74 – 76)¹⁵

Observemos que, na *Nekuia* do Canto xi, a consciência só voltava às sombras depois que sorvesse o sangue oferecido por Odisseu (o que não ocorre com Elpenor). Somente Tirésias fala com ele antes de beber o sangue; no entanto, ressaltando que se lembraria melhor após apropriar-se da bebida (Homero. *Odisseia*, xi, v. 96). As outras sombras só recobram a consciência e reconhecem Odisseu, como sua mãe, após beberem do sangue do ritual.

A questão é que Elpenor comporta-se diferentemente das outras sombras que aparecem, ficando o trecho mau costurado, por assim dizer. Pensamos que este possa ser um exemplo de representações interpostas de períodos diferentes que, pela lógica do arco cronológico dilatado de transmissão oral-musical dos poemas, pode conter concepções diferentes sobre o estatuto dessas sombras no Hades,

14 É interessante perceber que a fundamentação do Hades como um local onde as sombras dos mortos vão parar indistintamente, perdendo suas consciências, parece não se coadunar com a ideia que está ligada na mitologia posterior aos Campos Elíseos como local dos preferidos dos deuses.

15 Trad. de Carlos Alberto Nunes (1960).

muito embora qualquer afirmação peremptória deva ser evitada, devido às camadas de sentido justapostas na poesia homérica.¹⁶

Para fundamentarmos melhor, temos também o exemplo da sombra de Pátroclo, que aparece a Aquiles em sonho, enquanto este dormia na praia, reclamando seu funeral (tal qual Elpenor aparece reclamando suas exéquias a Odisseu). Desta vez, no entanto, a queixa liga-se ao fato dele, Pátroclo, não poder adentrar no Hades sem a cerimônia de sepultamento. Em contrapartida, lembremos que Elpenor reclama do funeral para que possa *ser lembrado*, e não necessariamente porque deseja *entrar no Hades*. Vejamos o excerto em questão, com grifo nosso:

Dormes, Aquiles, o amigo esquecendo? Zeloso eras antes,
quando me achava com vida; ora, morto, de mim te descuidas.
Com toda a pressa *sepulta-me, para que no Hades ingresse*,
pois as imagens cansadas dos vivos, as almas, me enxotam,
não permitindo que o rio atravesse para a elas ajuntar-me.
Por isso, vago defronte das portas amplíssimas do Hades.
(Homero. *Ilíada*, XXIII, vv. 69 – 74) 17

Isso coloca-nos então uma questão: a cerimônia funerária abre as portas do Hades para os mortos, que, adentrando, perdem a consciência? Possivelmente não. Mas os relatos passam a fazer mais sentido, quando pensamos em representações diversas do mundo dos mortos. Em todas elas, a necessidade do sepultamento e a constante lembrança de que, ao não fazê-lo, as sombras ficariam inquietas chama a atenção. Bem como a memória do morto,

16 A aparente polissemia é, muitas vezes, um resquício da transmissão da poesia homérica, inicialmente pela oralidade, depois vertida em forma escrita. Considerando que são textos cantados por aedos /ou rapsodos, a ausência inicial de uma forma escrita abria a possibilidade ao performer de manipular o texto, desde que obedecesse à estrutura rítmica do hexâmetro, com seus pés, e as substituições possíveis.

17 Trad. de Trajano Vieira (2020).

quando lembrado nas exéquias, retomava ao próprio “convívio” social, para fazermos uma extrapolação. A visita regular aos sepulcros, pelos familiares, bem como as festas dedicadas aos mortos (a exemplo da *Genésia*, no mês *Boedromiôn* ou dos *dies Parentales*, no mês de *Februarius*), instituídas nos calendários das cidades antigas, podem ser pensadas como expedientes de rememoração que mantinham essa memória dos mortos presente no convívio social.

Podemos ressaltar também que a manifestação visual e audível da dor por parte dos vivos era etapa indispensável das solenidades que cercavam a morte. Segundo Hugh Lindsay, os sinais de luto dos vivos, os cabelos desgrenhados, muitas vezes cobertos de cinzas, formavam um contraste com a beleza do cadáver (Lindsay, 2004, p. 162).¹⁸ Como se mencionou, vários períodos de trégua na narrativa da *Ilíada* são reservados para recolher os mortos do campo de batalha e prestar-lhes as devidas honras fúnebres.

O cuidado dos vivos não diz respeito apenas à organização das exéquias, mas também à preservação do cadáver contra as investidas dos inimigos. J.-P. Vernant, célebre helenista, investigou a prática da violência contra o cadáver nas sociedades homéricas, em um artigo intitulado *La belle mort et le cadavre outragé*. Para Vernant, a desfiguração dos restos mortais como prática de ultraje aos inimigos ataca o cadáver naquilo que preserva de humano, impedindo, segundo sua interpretação, certo ideal homérico de “bela morte” e, por conseguinte, a sobrevivência na memória dos vivos (Vernant, 1982, p. 77).

Um tema frequentemente visitado pelas epopeias é o confronto da efemeridade humana com a proposta de superação, subjacente ao empreendimento heróico, o que os gregos compreendiam por κλέος ἀνδρῶν (*kléos ándron*), um tipo de glória imorredoura,

18 Nos círculos aristocráticos essa obrigação podia ser reforçada por carpideiras contratadas para o serviço do luto.

transmitida pelo canto dos aedos. A figura da morte anda no encalço do herói, o desafia de perto e dota de lastro o empreendimento humano, tornando-o digno de ecoar na memória. É amplamente conhecido na *Ilíada* o dilema de Aquiles entre escolher por uma morte tranquila, porém inglória, na velhice, ou tombar nas praias de Troia em busca do κλέος ἀνδρῶν. Aquiles percebe na morte dos companheiros e inimigos o reflexo de sua condição mortal que lhe desperta, por vezes, o sentimento de comiseração e compromisso para com os mortos.

Outro conhecido τόπος da tradição épica consiste na visita do herói ao reino dos mortos, denominada *catábasis* (κατάβασις, formada a partir da preposição κατὰ “abaixo” + verbo βαίνω “ir”). Odisseu cruza os limiares do Hades na esteira de outros heróis que o precederam, tais como Héracles, Perseu e Orfeu. Como mencionado, cumpre considerar as especificidades da *catábasis* na *Odisseia*, no que implica a motivação da jornada (buscar a sombra de Tírésias para conseguir chegar a Ítaca), a trajetória e a organização espacial desse domínio na narrativa, bem como os ritos de acesso ao sub-mundo e às divindades do ctônicas (Hades, Perséfone, Hermes Psicopompo, Erínias, dentre outras). Porém, de um ponto de vista metafórico, a jornada ao domínio dos mortos representa o desejo de superação da finitude humana, pois revela as vicissitudes do herói, ao confrontá-lo com o temor da aniquilação. Ao deixar, ileso, os domínios da morte, o herói dá provas de sua resistência, reforçando sua excelência e os méritos (Felton, 2007, p. 94). Todo o Canto XI da *Odisseia* é dedicado à visita e à descrição da geografia imaginária do Hades por Odisseu.

Considerações Finais

O conceito de memória social, teorizado por Jacques Le Goff (1994), quando associado à ideia do κλέος ἀνδρῶν (*kléos andrôn*) torna-se

uma chave de explicação interessante para os ritos funerários nas epopeias e para os expedientes de comemoração dos mortos. Cabe lembrar que os *Poemas homéricos* descrevem sociedades de memória oral/musical, que encontram no canto do *aedo* uma forma de transmissão do conhecimento e da celebração dos antepassados. Como antítese, a ideia de λήθη (*léthē*) ou esquecimento, bem como as práticas de profanação do cadáver, pressupõe uma espécie de morte social, através do apagamento da memória e pela impossibilidade do κλέος. Estas duas categorias (*kléos* e *léthē*) perpassam a construção da jornada ao mundo dos mortos na *Odisseia*, uma vez que o acesso ao Hades é vedado às sombras que não receberam os cuidados funerários.

Deste modo, a compreensão dos ritos funerários na sociedade grega é complexa e multifacetada, sendo permeada por crenças, valores, questões políticas e sociais, ou fatores episódicos ligados aos excessos do momento de guerra. Em geral, os passos do rito funerário sucediam-se de forma clara, divididos em etapas que incluíam a exposição do cadáver, o elogio da memória, a deposição na tumba, a cremação ou inumação e, por fim, o culto que o indivíduo poderia receber após a morte. É possível perceber que esse complexo ritual refletia a compreensão dos gregos sobre o tempo, a condição humana e o mundo que os rodeava, além de possibilitar a expressão de certas emoções e sentimentos relacionados à perda e ao luto. Dessa forma, os estudos sobre os ritos funerários na sociedade grega são de grande importância para compreender não apenas a cultura e a história desta sociedade, mas também para explorar a relação entre morte e violência e a forma como estas são representadas e ritualizadas.

Em síntese, os *Poemas homéricos* destacam a importância dos rituais de lembrança e honra aos mortos, ao mesmo tempo em que evidenciam como a violência poderia ser direcionada contra os oponentes e perpetuada, para além da morte. Compreender essa

complexa interação entre violência, rituais funerários e a importância da memória dos falecidos é essencial para uma apreciação mais profunda das sociedades antigas. Além disso, outro aspecto relevante pontuado, neste capítulo, é a crença grega na necessidade de um sepultamento adequado para garantir-se a tranquilidade da sombra do falecido. Acreditava-se que uma *psykhé* cujo corpo estivesse sem sepultura, ou com um funeral inadequado, poderia vagar sem descanso e trazer infortúnios para os vivos. Destarte, o cuidado e a devida realização dos rituais funerários eram essenciais para garantir a paz à comunidade e a perpetuação da memória desses mortos.

Referências bibliográficas

ARIÈS, P. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Seuil, 1975.

BAYET, J. *La religion romana: historia política e psicologica*. Trad. de Miguel Angel Elvira. Madrid: Ed. Crisandad, 1984.

BEEKES, R. *Etymological dictionary of Greek*. Boston: Brill, 2010.

CATROGA, F. *Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da história*. Coimbra: Almedina, 2009.

ELIAS, N. *A solidão dos moribundos: seguido de envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FARIA, E. *Dicionário escolar latino português*. Rio de Janeiro: Gomes de Souza, 1962.

FELTON, D. The dead. In: OGDEN, D. *A companion to Greek religion*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 86-100.

FINLEY, M. I. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Presença, 1982.

GRIMAL, P. Dicionário del Mitología griego y romana. Barcelona: Paidós, 2012.

GUARINELLO, N. L. Violência como espetáculo: o pão, o sangue e o circo. *História São Paulo*, Franca, v. 26, n. 1, p. 125-132, 2007.

HOMERO. *Odisseia I*: Telemaquia. Trad. de Donaldo Schüler. Porto alegre: L & PM, 2007.

HOMERO. *Odisseia II*: Regresso. Trad. de Donaldo Schüler. Porto alegre: L & PM, 2007.

HOMERO. *Odisseia III: Ítaca*. Trad. de Donaldo Schüler. Porto alegre: L & PM, 2007.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003. Vol. I e II.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2020.

LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

LINDSAY, H. Death-pollution and funerals in the city of Rome. In: LINDSAY, H; HOPE, V. M.; MARSHALL, E. (Orgs.). *Death and disease in the ancient city*. London: Routledge, 2004. p.152-172.

LORD, A. B. *The singer of tales*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

MORIN, E. *O homem e a morte*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1988.

MOTA, T. E. A. Os funerais heroicos e a celebração dos mortos na Eneida de Virgílio: uma abordagem das práticas mortuárias na Antiguidade Romana. *Revista M*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 319-338, jul./dez. 2017.

NAGY, G. *Poetry as performance: Homer and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

NAGY, G. *Homer the classic*. Harvard: Center for Hellenic Studies Press, 2009.

PARRY, M. *The making of homeric verse: the collected papers of Milman Parry*. New York: Oxford University Press, 1987.

PESSANHA, M. N. Características básicas da epopéia clássica. In: APPEL, M. B.; GOETTEMES, M. B. (Orgs.) *As formas do épico: da epopeia sânscrita à telenovela*. Porto Alegre: Movimento/SBEC, 1992. p. 30-39.

RODIGUES, J. C. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

TANNUS, C. A. K. A Eneida. In: APPEL, M. B.; GOETTEMES, M. B. (Orgs.). *As formas do épico: da epopeia sânscrita à telenovela*. Porto Alegre: Movimento/SBEC, 1992. p. 72-82.

VERNANT, J.-P. La belle mort et le cadavre outragé. In: VERNANT, J.-P. *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre in Grèce Ancienne*. Paris: Gallimard, 1982. p. 41-89.

VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

VIAL, C. *Vocabulário da Grécia antiga*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

VOVELLE, M. *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du xv^e au xix^e siècle d'après les autels des âmes du purgatoire*. Paris: A Colin, 1970 (en collaboration avec Gaby Vovelle).

WOOLF, G. *Roma: a história de um império*. Alfragide: Leya/Casa das Letras, 2012.

ZANON, C. A. *A Ilíada de Homero e a Arqueologia*. 196 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

CAPÍTULO VII

As tabellae defixionum de Roma (I A.E.C.)

Considerações sobre a estrutura discursiva de violência

Carlos Eduardo da Costa Campos

Introdução

As *defixiones* são produtos de rituais com performances coercitivas praticadas no Mediterrâneo Antigo, por aproximadamente mil anos. Elas são evidências históricas de religiosidades, discursos de violência, disputas amorosas ou por heranças, roubos e outros temas do cotidiano da Antiguidade (Kropp, 2008, p. 19-20). Em geral, as placas são finas e feitas de chumbo, podendo ser feitas de outros materiais; na sua maioria há inscrições, que podem ser perfuradas (ou manipuladas de outras maneiras) e, em seguida, ocultadas em locais específicos considerados como mágicos. Entretanto, neste estudo, analisaremos a estrutura discursiva de violência nas *defixiones* de Roma, séc. I A.E.C., quanto à parte do corpo das vítimas.

Daniel Ogden (1999, p. 4) destaca que as primeiras inscrições epigráficas, no modelo que estamos analisando, eram gregas.

Destarte, notamos a presença desta prática mágica a partir de finais do século VI A.E.C. (vinte e duas placas), bem como o seu incremento a partir de V A.E.C., na colônia grega de Selino, na Sicília (Ogden, 1999, p. 4). Ogden (1999, p. 5) explica que não havia, na Antiguidade, um termo unificado para referir-se a essas inscrições mágicas. Em sua perspectiva, o vocábulo mais aproximado seria o grego *katadesmos* (pl. *katadesmoi*) – pois a palavra expressa a ideia de amarração¹. A palavra derivaria do verbo *katadein* que significa prender ou amarrar.

Daniel Ogden (1999, p. 4-5) acrescenta que na cultura latina o termo mais apropriado seria *defixio*, plural *defixiones*. *Defixio* deriva do verbo latino *defigere* - fixar ou pregar. O verbo composto pela preposição *de*, cujo sentido geral é distância a partir de, e o radical do verbo *figo* (*figo, is, fixi, fictum, figere*), ou seja, fincar, atar e/ou prender. Para Ogden (1999, p. 4-5), também há termos que poderiam ser utilizados como: *execratio* (maldição); *devotio* (dedicação, maldição ou encantamento); *commonitorium* (memorando); *petitio* (petição); *donatio* (doação/dedicação)². Quanto à historiografia moderna de origem anglo-saxã, há preferência para o uso do termo inglês *curse tablets*, o que causaria alguns problemas, pois nem todas as placas encontradas no local são de maldição (Beard; North; Price, 1998, p. 210-212). Observa-se uma distinção etimológica no grego e latim em Ogden (1999, p. 4-5), da qual partilhamos, pois as palavras possuem sentidos que são peculiares em cada sociedade.

Destacamos que a palavra *defixio* (pl. *defixiones*) é utilizada nas expressões *defixionum tabellae*, *defixionis tabellae* ou *tabellae defixionum*, geralmente por epigrafistas e historiadores. Vale mencionar

1 Utilizamos o termo amarração com o sentido de prender ou limitar algo ou alguém no ato mágico. Consideramos que esse vocábulo é mais amplo, assim como de uso corrente entre os especialistas de História da Magia.

2 Vale destacar que esse termo seria mais apropriado ao contexto britânico das orações para justiça (Ogden, 1999, p. 5-6).

que *tabellae* é nominativo plural feminino de primeira declinação e *defixionum* genitivo plural feminino de terceira declinação. Em tradução vernacular usamos tablete, tábua, placa ou lâmina para esse objeto.

Os textos inscritos nas placas de maldição tenderam a uma escrita cursiva que era similar às do *graffiti* de Pompeia. Nas placas também é possível notar uma grafia que mescla letras em grego e latim como padrão mágico, assim como as *voces magicæ* em grego, talvez por essas letras ou palavras em grego serem consideradas como diferenciadas para assegurar a eficácia da magia (Ogden, 1999, p. 46-51).

Em geral, a inscrição mágica apresenta uma estrutura semiótica bastante complexa pela extensão do texto, pelo contexto desse ritual, assim como pelo nível comunicativo e de transmissão dessa mensagem (Elia, 2014, p. 24-25). Nesta prática mágica, é possível verificarmos quatro agentes sociais envolvidos na ação:

1. O solicitante da magia: aquele que busca sanar suas necessidades através da execução da *defixio*;
2. O alvo/vítima da *defixio*: são aqueles que sofrem a maldição e a quem se destina a ação exigida das divindades envolvidas. É uma categoria que interpretamos como obrigatória para o sucesso do ritual, pois comparando padrões percebemos que a falta do destinatário é rara nas placas;
3. Intermediários: compreendemos como as divindades e forças sobrenaturais, às quais o discurso mágico recorre para que seja executada a solicitação;
4. Redatores: é um consenso historiográfico que as *defixiones*, em sua maioria, eram realizadas por profissionais da magia, os quais eram especializados nesse saber mágico. Nesse sentido, mediante pagamento, esses feiticeiros operavam o ritual das *defixiones*.

Os redatores (feiticeiros) evitavam mencionar a si próprios e os seus clientes em suas placas, exceto as orações para justiça e encantamentos eróticos. O anonimato era para evitar sua descoberta e denúncia pelos vivos, principalmente (Ogden, 1999, p. 15-22).

As formas mais antigas das *defixiones* eram onomásticas, ou seja, continham apenas o nome do alvo da magia, em caso nominativo. Também havia, em menor recorrência, as placas anepigráficas, nas quais não havia texto grafado, sendo que provavelmente as maldições eram cantadas durante os rituais e o suporte funcionava apenas como uma materialização dessa prática mágica. Contudo, com o passar do tempo os textos foram ampliando-se e sofisticando-se (Ogden, 1999, p. 26-29).

Geralmente, em sua estrutura, tais maldições possuíam as seguintes características: os nomes das pessoas amaldiçoadas no nominativo ou acusativo (eventualmente, um patronímico ou matronímico); os predicados (de ofensa ou entrega – *defigo*, *trado*), e/ou o objeto no acusativo (lista de pessoas ou objetos amaldiçoados, principalmente partes do corpo); bem como os nomes de deuses, semideuses, monstros, mortos e/ou demônios que são apelados. Além disso, esses textos às vezes agiam com base em analogias, usando as chamadas fórmulas – *simile*, assim expressando o desejo de que a vítima se tornasse semelhante a algo ou que acontecesse uma situação similar ao descrito (Urbanová, 2017, p. 59).

Havia uma variedade considerável de escritas, que vão desde as mais organizadas e elegantes às consideradas como rudimentares e com grafias incorretas. Dessa maneira, não temos como padronizar o nível dessas inscrições, pois elas passavam pelo profissional da magia, o aprendiz e até mesmo amadores, esses em menor quantidade (Collins, 2009, p. 102-103).

Destacamos que os dados sobre os agentes envolvidos nessa magia são escassos, assim inviabilizando um estudo prosopográfico a partir da estrutura discursiva das placas. Isso limita nossas

análises sobre a condição econômica e social dos envolvidos no ritual mágico. Em virtude do exposto, divergimos de Tomlin (1988 b, p. 60-80) e Adams (2006, p. 10-11) por defenderem que a difusão ocorreu majoritariamente entre as classes menos abastadas. Nos textos mágicos faltam dados para corroborar essa perspectiva, pois quando os textos são mais desenvolvidos, eles não apresentam vestígios uniformes sobre os recursos do solicitante, já que os pedidos variavam entre a disputa jurídica por herança, uma competição atlética ou por ofícios, até brigas familiares e roubos de pequenos objetos. Outra proposição seria referente ao material, por ele ser de baixo custo. Essa magia visava a questões práticas, dessa forma as placas não são produtos de luxo ou bens a serem expostos publicamente, menos ainda um instrumento de distinção social. Logo, não temos como nos pautar nessa perspectiva de Tomlin e Adams, pois em nossa visão as *defixiones* circularam por várias camadas sociais (Elia, 2014, p. 26; Ogden, 1999, p. 67-70).

Uma noção importante para compreendermos a forma e o conteúdo das *defixiones* é a de distorção. Para Ogden (1999, p. 67-70), os textos mágicos sofrem distorções de várias modalidades que vão do suporte aos textos escritos com intencionalidade discursiva. No que tange à parte textual, era recorrente que os textos fossem escritos através de linhas que eram alternadas da esquerda para a direita e vice-versa, bem como podendo ocorrer de baixo para cima em várias direções ou em espiral. Os alvos da magia também eram escritos de formas destacadas nos textos, assim podendo aparecer grafados de trás para frente. Também era comum o uso de letras aleatórias, versões misturadas de nomes, o que para Ogden (1999, p. 67-70) teria a função de causar confusão mental no alvo da magia. Dessa maneira, a distorção discursiva apresenta uma finalidade específica no contexto mágico.

Daniela Urbanová (2013, p. 35) argumenta que as *defixiones* latinas tornaram-se complexas em sua estrutura semântica a partir do

século I A.E.C. Nelas vemos elementos mágicos associados a deuses, demônios, palavras, letras gregas e imagens de difícil compreensão, muitas vezes em combinação com o texto latino. Dessa maneira, os tradutores devem considerar questões não normativas do latim e outras línguas, bem como o contexto arqueológico deste tipo de documento epigráfico.

Nesse sentido, a leitura e tradução das *defixiones* deve levar em consideração a presença de fórmulas mágicas como as *voces magicae* ou “palavras de poder” (também sendo denominadas de *voces mysticae*). Outro ponto vital que temos de considerar são os *charaktêres* e signos mágicos, assim como outras grafias que formam um paratexto³ e sofrem uma distorção proposital, pois integram o discurso mágico (Baptista, 2015, p. 163; Urbanová, 2013, p. 35-36; Ogden, 1999, p. 46-50; Gager, 1992, p. 7).

As *voces magicae* eram escassas nas inscrições latinas até o começo do Principado; a partir desse período elas tornaram-se mais recorrentes. No campo da tradução, elas costumam ser transliteradas com letras menores do que o tamanho normal do texto. Elas não possuem um significado óbvio para o leitor externo ao contexto mágico, tanto no grego como no latim. Entre esse grupo de palavras, as denominadas de letras efésias (*ephesia grammata*) seriam as mais importantes, pois vemo-las com maior recorrência. Essas palavras já eram encontradas desde o século V A.E.C., em Micenas. Não há evidências de que necessariamente elas eram de Éfeso, apenas de que teriam sua matriz no “Oriente Próximo” (Baptista, 2015, p. 164; Ogden, 1999, p. 46-50; Gager, 1992, p. 7-9). A sequência frequente

3 Partilhamos da perspectiva de Nathan Baptista (2015, p. 164) que compreende os elementos paratextuais: “[...] como informações que acompanham os textos e que nos ajudam de certa maneira a explicá-los e lê-los. Em outras palavras, paratexto designa aquilo que rodeia ou acompanha marginalmente um texto que tanto pode ser determinado pelo autor como por outras pessoas que de alguma forma intervêm no texto original”.

dessas palavras nas *defixiones* seria: *askion*, *kataskion*, *lix*, *tetrax*, *damnameneus* e *asion/aisia* (Urbanová, 2013, p. 35). Urbanová (2013, p. 35) argumenta que essas palavras tornaram-se invocações de entidades sobrenaturais, passando posteriormente a funcionar como os nomes secretos e poderosos dos deuses invocados nos feitiços.

Ogden (1999, p. 46-50) salienta que essas palavras eram ininteligíveis aos humanos, por serem recursos linguísticos poderosos que apenas iniciados e os deuses compreendiam. Essa assertiva pode ser observada nos *Papiros mágicos gregos* (Betz, 1996, p. XLVI – XLVII). Logo, entender e grafar as *voces magicae* era um elemento de distinção para os feiteiros. Outras palavras mágicas que são consideradas como *voces magicae* e frequentes no contexto romano são: *Abrasax/Abraxas*, *Ablatanabla*, *Maskelli*, *Maskello*, *Sarbasmisarab* (Urbanová, 2013, p. 36).

Também encontramos nas inscrições de maldições dos períodos do Principado e Imperial os chamados *signa magica*, os quais podem ser alfabéticos e não alfabéticos. Eles são compostos por símbolos como o beta e caracteres derivados de hieróglifos egípcios ou outras escrituras. Alguns desses signos podem simbolizar corpos celestes etc. Sob a designação de *signa magica* ou *charaktêres* vemos séries de vogais e formas (triângulos, quadrados ou outras séries geométricas montadas); também é possível encontrar consoantes. As *voces magicae* e os *signa magica* formam um conjunto discursivo de esforços para os magos diferenciarem-se dos hábitos usuais da comunicação escrita, ou seja, o uso da escrita e da linguagem para conexão com o sobre-humano e sob domínio de poucos (Baptista, 2015, p. 166-167; Urbanová, 2013, p. 36-37; Németh, 2011, p. 103; Ogden, 1999, p. 46-50; Gager, 1992; p. 10-11). Segundo Urbanová (2013, p. 36) as sete vogais gregas (α, ε, η, ι, ο, υ, ω) costumavam ser associadas a planetas e seres sobrenaturais. Ademais, tais grafias ao serem inseridas na inscrição mágica ratificavam o poder mágico no imaginário da época.

Há um predomínio nas *defixiones* da forma retangular de seus suportes metálicos ou de outros materiais. Entretanto, também é possível ver placas amorfas, cujas formas são de difícil identificação, bem como placas que buscam reproduzir formas de animais, plantas, ou de partes do corpo humano (Natalías, 2011, p. 84).

Em muitos casos as placas de maldições eram inseridas em pequenos bonecos e/ou perfuradas com pregos. As bonecas tinham a conotação de representar o alvo da magia e fixar o pedido com as divindades invocadas. Também é possível ver o uso dos pregos que transpassam as antigas bonecas como um sinal de limitação de suas ações, fixação de pedidos amorosos e, em alguns casos, denotando questões de danos físicos. As placas também poderiam ganhar mais poder se fossem acompanhadas com objetos das vítimas e até moedas como forma de pagamento para os seres invocados (Ogden, 1999, p. 10-15).

Os discursos das *defixiones* como agressões aos corpos das vítimas

Um conjunto considerável de *defixiones* e outras maldições greco-romanas aparecem com discursos voltados para amaldiçoar partes do corpo de um oponente (Urbanová, 2017, p. 60; Versnel, 1998, p. 217-270; Preisendanz, 1972, p. 10-11). J. Gager (1992, p. 143) e Raol Elia (2014, p. 34) mencionam que é comum verificarmos menções sobre a cabeça, orelhas, olhos, rosto, clavícula, braços, mãos, coração, barriga, genitais, nádegas e solas dos pés. Entretanto, Derek Collins (2009, p. 121-135) argumenta que essa descrição das partes do corpo do alvo da magia foi o resultado das transformações que as *defixiones* passaram desde o século V até o século I A.E.C. Esta progressão também não se aplica a todas as regiões geográficas em que as placas foram encontradas.

A seleção dos detalhes anatômicos era motivada por questões funcionais: amaldiçoar, fixar, prender, matar e até mesmo tornar

homens impotentes ou criar rejeições amorosas, bem como sexuais. Logo, nas *defixiones* latinas notamos pessoas amaldiçoando os olhos, a língua e a alma de um adversário em placas, assim como mãos, braços e pés de competidores de atletismo ou gladiadores (Versnel, 1998, p. 217-270).

Para Henk Versnel (1998, p. 217-270) alguns redatores não se contentam apenas em amaldiçoar alguns membros específicos de quem se quer atingir. Dessa maneira, dando margem à emoção, eles apresentam uma lista completa de todas as partes da anatomia humana, assim apresentando número adicional de membros que não são diretamente relevantes para o contexto discursivo da maldição. Há um valor retórico e gramático na lista de partes do corpo, através do uso do síndeto⁴, do pleonasma e da redundância nas frases. Esse conjunto linguístico forma uma intensificação expressiva e tem a intenção de exercer uma pressão retórica irresistível sobre o destinatário. Inferimos que as listas não devem ser consideradas como expoentes de uma mera tensão mágica em direção à perfeição (Collins, 2009, p. 129; Gordon, 1999, p. 239-277; Versnel, 1998, p. 224-225).

Tais inscrições analisadas podem ser averiguadas no *Catálogo de Defixiones Laciais* – CDL, de autoria de Carlos Eduardo da Costa Campos, que integra o livro “As *tabellae defixionum* da região do Lácio (I A.E.C.-II E.C.): tradução, análise textual e hábito epigráfico” (2022). A defixio (*dfx.*) 14 foi descoberta próxima da Porta Salária, porém sem informações maiores do contexto dessa escavação. A datação é de finais do século I A.E.C. Essa *defixio* é considerada como não específica em sua categoria. O material é o chumbo em sua composição e a estrutura física foi encontrada com um furo (CDL, 2022, *dfx.* 14, p. 220).

4 Compreendemos o síndeto como a presença de conjunção coordenativa aditiva situada entre os termos ou orações coordenadas.

Texto estabelecido

Bona pulchra Proserpina, Plutonis uxor, sive me Salviam dicere oportet, eripias salutem, corpus, colorem, vires, virtutes Ploti. Tradas Plutoni, viro tuo, ne possit cogitationibus suis hoc vitare. Tradas illum febri quartanae, tertianae, cottidianae, quae cum illo luctentur, deluctentur, illum evincant, vincant, usque dum animam eius eripiant. Quare hanc victimam tibi trado, Proserpina, sive me Proserpina, sive me Acherusiam dicere oportet. Mihi mittas arcessitum canem tricipitem, qui Ploti cor eripiat. Pollicearis illi te daturum tres victimas: palmas, caricas, porcum nigrum, hoc si perfecit ante mensem Martium. Haec Proserpina Salvia, tibi dabo, cum compotem feceris: Do tibi caput Ploti, Proserpina Salvia, do tibi frontem Ploti, Proserpina Salvia, do tibi supercilia Ploti, Proserpina Salvia, do tibi palpebras Ploti, Proserpina Salvia, do tibi pupillas Ploti, Proserpina Salvia, do tibi nares, labra, aures, nasum, linguam, dentes Ploti, ne dicere possit Plotius, quid sibi doleat; collum, umeros, brachia, digitos, ne possit aliquid se adiutare; pectus, iocinera, cor, pulmones, ne possit sentire, quid sibi doleat; intestina, ventrem, umbilicum, latera, ne possit dormire; scapulas, ne possit sanus dormire; viscus sacrum, ne possit urinam facere; nates, anum, femina, genua, crura, tibias, pedes, talos, plantas, digitos, ungues, ne possit stare sua virtute. Sive plus sive parvum scriptum fuerit, quomodo quicquid legitime scripsit, mandavit, sic ego Plotium tibi trado, mando, ut tradas, mandes mense Februario eccillum. Male pereat, male exeat, male dispereat. Mandes, tradas, ne possit amplius ullum mensem aspicere, videre, contemplari.

Tradução

Boa e bela Prosérpina, esposa de Plutão, ou eu devo dizer Sálvia, arrebate a saúde, o corpo, a cor, a força, o vigor de Plócio. Entregue-o a Plutão, seu esposo, para que ele não seja capaz de evitar isso por meio de pensamentos. Traga para ele uma febre a cada quatro dias, a cada três dias, a cada dia, que elas lutem com ele, combatam, que o derrotem, triunfem continuamente enquanto lhe tiram a alma. Por isso, ofereço esta vítima a você, Prosérpina, ou eu devo te chamar de Prosérpina, ou de Aquerúsia. Envie-me o cão de três cabeças que arranque o coração de Plócio. Prometa que dará a ele três sacrifícios: tâmaras, figos e um porco preto, se isso for realizado antes do mês de março. Isto, Prosérpina Sálvia, darei a você quando realizar o meu voto: dou a cabeça de Plócio a você, Prosérpina Sálvia, dou a testa de Plócio a você, Prosérpina Sálvia, dou as sobrancelhas de Plócio a você, Prosérpina Sálvia, dou as pálpebras de Plócio a você, Prosérpina Sálvia, dou os olhos de Plócio a você, Prosérpina Sálvia, dou as narinas de Plócio, os lábios, as orelhas, o nariz, a língua, os dentes de Plócio, para que Plócio não possa dizer o que lhe dói; o pescoço, os ombros, os braços, os dedos, para que nada possa ajudá-lo; o peito, o fígado (?), o coração, os pulmões, para que não possa sentir o que lhe dói; o intestino, o estômago, o umbigo, os flancos, para que

não possa dormir; as espáduas, para que não possa dormir bem; o órgão do sacro, para que não possa urinar; as nádegas, o ânus, as coxas, os joelhos, as pernas, as canelas, os pés, os tornozelos, as solas do pé, os dedos do pé, as unhas, para que não possa ficar de pé com sua própria força. Se tudo for escrito mais ou menos como, segundo os preceitos, escreveu e enviou, então eu entrego Plócio a você, confio que o entregue no mês de fevereiro. Que ele morra mal, que se vá mal, que pereça mal. Envie-o, entregue-o, para que ele não possa, além daquele mês, olhar, ver, contemplar.

Essa *defixio* é muito rica em informações, pois apresenta uma estrutura textual muito elaborada. A motivação e o nome do emissor não são revelados pelo redator. O nome do receptor é Plócio e está citado várias vezes na inscrição. Há uma performance ritual ordenando as divindades a agirem em troca de oferendas e sacrifícios. Nesse sentido temos como seres evocados de forma direta Prosérpina, que atua também como mediadora junto a Plutão e Cérbero. Essa *defixio* apresenta uma lista de partes do corpo e de doenças na solicitação mágica. Ao longo da inscrição, verificamos que os verbos indicam ações diretas na performance mágica, bem como, em outros trechos, evidenciam solicitações a Prosérpina. O discurso induz que o cliente oferecerá presentes para Prosérpina, que por sua vez os transmitiria a Cérbero nessa prática mágica *Pollicearis illi te daturum tres victimas: palmas, caricas, porcum nigrum, hoc si perfecerit ante mensem Martium*, perspectiva que também é apontada por Versnel (2010, p. 344) e se repete nas dfx. 15 e 16.

A dfx. 15 também foi descoberta próxima da Porta Salária, porém sem informações maiores do contexto dessa escavação. A datação é de finais do século I A.E.C. Essa *defixio* é considerada como não específica em sua categoria. O material é o chumbo em sua composição e a estrutura física foi encontrada com um furo (CDL, 2022, dfx. 15, p. 222).

Texto estabelecido

Bona pulchra Proserpina, Plutonis uxor, sive me Salviam dicere oportet, eripias salutem, corpus, colorem, vires, virtutes Avoniae. Tradas Plutoni, viro tuo, ne possit cogitationibus suis hoc quidquid vitare. Protinus tradas illam febris quartanae, tertianae, cottidianae, quae cum illa luctentur, deluctentur, illam evincant, vincant, usque dum animam eius eripiant. Quare hanc victimam tibi trado, Proserpina, sive me Proserpina, sive me Acherusiam dicere oportet. Mihi mittas arcessitum canem tricipitem, qui Aviniae cor eripiat. Pollicearis illi te daturum tres victimas: palmas, caricarum, porcum nigrum hoc si perfecerit ante mensem Martium. Haec Proserpina Salvia tibi dabo cum compotem feceris: Do tibi caput Avoniae, Proserpina Salvia, do tibi frontem Avoniae, Proserpina Salvia, do tibi supercilia Avoniae, Proserpina Salvia, do tibi palpebras Avoniae, Proserpina Salvia, do tibi pupillas Avoniae, Proserpina Salvia, do tibi aurículas, labra, nares, nasum, dentes, linguam Avoniae, ne dicere possit Avonia, quid sibi doleat; collum umeros, brachia, digitos, ne possit aliquid se adiutare; pectus, iocinera, cor, pulmones, ne possit sentire, quid sibi doleat; intestina, ventrem, umbilicum, scapulas, latera, ne possit dormire; viscus sacrum, ne possit urinam facere; nates, femina, anum, genua, crura, tibiae, pedes, talos, plantas, digitos, ungues, ne possit stare sua virtute. Sive plus sive parvum scriptum fuerit, quomodo quicquid legitime scripsit, mandavit, sic ego Avoniam tibi trado mando ut tradas illam mense Februario. Male pereat, male exeat, male disperdat. Mandes, tradas, ne possit amplius ullum mensem aspicere, videre, contemplari.

Tradução

Boa e bela Prosérpina, esposa de Plutão, ou eu devo dizer Sálvia, arrebathe a saúde, o corpo, a cor, a força, o vigor de Avônia. Entregue-a a Plutão, seu esposo, para que ela não seja capaz de evitar isso por meio de pensamentos. Traga imediatamente para ela uma febre a cada quatro dias, a cada três dias, a cada dia, que lutem com ela, combatam, que a derrotem, triunfem continuamente enquanto lhe tiram a alma. Por isso, ofereço esta vítima a você, Prosérpina, ou eu devo te chamar de Prosérpina, ou de Aquerúsia. Envie-me o cão de três cabeças que arranque o coração de Avônia. Prometa que dará a ele três sacrifícios: tâmaras, figos e um porco preto, se isso for realizado antes do mês de março. Isto, Prosérpina Sálvia, darei a você quando realizar o meu voto: dou a cabeça de Avônia a você, Prosérpina Sálvia, dou a testa de Avônia a você, Prosérpina Sálvia, dou as sobrancelhas de Avônia a você, Prosérpina Sálvia, dou as pálpebras de Avônia a você, Prosérpina Sálvia, dou os olhos de Avônia a você, Prosérpina Sálvia, dou as orelhas, os lábios, as narinas, o nariz, os dentes, a língua de Avônia, para que Avônia não possa dizer o que lhe dói; o pescoço, os ombros, os braços, os dedos, para que nada possa ajudá-la; o peito, o fígado (?), o coração, os pulmões, para que não

possa sentir o que lhe dói; o intestino, o estômago, o umbigo, as espáduas, os flancos, para que não possa dormir; o órgão do sacro, para que não possa urinar; as nádegas, as coxas, o ânus, os joelhos, as pernas, as canelas, os pés, os tornozelos, as solas do pé, os dedos do pé, as unhas, para que não possa ficar de pé com sua própria força. Se tudo for escrito mais ou menos como, segundo os preceitos, escreveu e enviou, então eu entrego Avônia a você, confio que a entregue no mês de fevereiro. Que ela morra mal, que se vá mal, que pereça mal. Envie-a, entregue-a, para que ela não possa, além daquele mês, olhar, ver, contemplar.

Da mesma forma que a *dfx. 14*, essa *defixio* apresenta uma ampla descrição linguística em sua estrutura textual. A motivação e o nome do emissor não são revelados pelo redator. O nome do receptor é Avônia, sendo citada várias vezes na inscrição. O tom discursivo é imperativo no discurso mágico, pois há uma performance ritual ordenando às divindades agirem em troca de oferendas e sacrifícios, nesse sentido temos como seres evocados: de forma direta Prosérpina, e indiretamente Plutão e Cérbero. Essa *defixio* também apresenta uma lista de partes do corpo e doenças como alvos da solicitação mágica. Urbanová (2018, p.224) levanta como hipótese que Plócio da *dfx. 14* seria escravo de Avônia, ambos sendo amaldiçoados em conjunto nessa sequência de placas de chumbo. Entretanto, a epigrafista não apresenta maiores dados que sustentem sua argumentação.

A *dfx. 16* foi descoberta próxima da Porta de Salária, porém sem informações maiores do contexto dessa escavação. A datação é de finais do século I A.E.C. Essa *defixio* é considerada como não específica em sua categoria. O material é o chumbo em sua composição e a estrutura física foi encontrada com um furo (CDL, 2022, *dfx. 16*, p. 224).

Texto estabelecido

Bona pulchra Proserpina, Plutonis uxor, sive me Salviam dicere oportet. Eripias salutem, corpus, colorem, vires, virtutes Maximae Vesoniae. Tradas Plutoni, viro tuo, ne possit cogitationibus suis hoc quidquid vitare. Protinus tradas illam febri quartanae, tertianae, cottidianae, quae cum illa luctentur, deluctentur, illam evincant, vincant, usque dum animam eius eripiant. Quare hanc victimam tibi trado, Proserpina, sive me Proserpina, sive me Acherusiam dicere oportet. Mihi mittas accessitum canem tricipitem, qui Maximae Vesoniae cor eripiat. Pollicearis illi te daturum tres victimas: palmas, caricas, porcum nigrum, hoc si perfecerit ante mensem Martium. Haec Salvia tibi dabo cum compotem feceris: Do tibi caput Maximae Vesoniae, Proserpina Salvia, do tibi frontem Maximae Vesoniae, Proserpina Salvia, do tibi supercilia Vesoniae, Proserpina Salvia, do tibi palpebras Maximae Vesoniae, Proserpina Salvia, do tibi pupillas Vesoniae, Proserpina Salvia, do tibi auriculas, labra, nares, nasum, linguam, dentes Maximae Vesoniae, ne dicere possit Maxima Vesonia, quid sibi doleat; collum, umeros, brachia, digitos, ne possit aliquid se adiutare; pectus, iocinera, cor, pulmones, ne possit sentire, quid sibi doleat; intestina, ventrem, umbilicum, scapulas, latera, ne possit dormire; viscus sacrum, ne possit urinam facere; nates, anum, femina, genua, tibias, crura, pedes, talos, plantas, digitos, ungues, ne possit stare sua virtute. Sive plus sive parvum scriptum fuerit, quomodo quicquid legitime scripsit, mandavit, sic ego Maximam Vesoniam, Proserpina, tibi trado, mando, ut tradas illam mense Februario. Male, male, male pereat, male exeat, male disperdat. Tradas, ne possit amplius ullum mensem aspicere, videre, contemplari.

Tradução

Boa e bela Prosérpina, esposa de Plutão, ou eu devo dizer Sálvia. Arrebate a saúde, o corpo, a cor, a força, o vigor de Máxima Vesônia. Entregue-a a Plutão, seu esposo, para que ela não seja capaz de evitar isso por meio de pensamentos. Traga imediatamente para ela uma febre a cada quatro dias, a cada três dias, a cada dia, que lutem com ela, combatam, que a derrotem, triunfem continuamente enquanto lhe tiram a alma. Por isso, ofereço esta vítima a você, Prosérpina, ou eu devo te chamar de Prosérpina, ou de Aquerúsia. Envie-me o cão de três cabeças que arranque o coração de Máxima Vesônia. Prometa que dará a ele três sacrifícios: tâmaras, figos e um porco preto, se isso for realizado antes do mês de março. Isto, Sálvia, darei a você quando realizar o meu voto: dou a cabeça de Máxima Vesônia a você, Prosérpina Sálvia, dou a testa de Máxima Vesônia a você, Prosérpina Sálvia, dou as sobrancelhas de Máxima Vesônia a você, Prosérpina Sálvia, dou as pálpebras de Máxima Vesônia a você, Prosérpina Sálvia, dou os olhos de Máxima Vesônia a você, Prosérpina Sálvia, dou as orelhas, os lábios, as narinas, o nariz, a língua, os dentes de Máxima Vesônia, para que Máxima Vesônia não possa

dizer o que lhe dói; o pescoço, os ombros, os braços, os dedos, para que nada possa ajudá-la; o peito, o fígado (?), o coração, os pulmões, para que não possa sentir o que lhe dói; o intestino, o estômago, o umbigo, as espáduas, os flancos, para que não possa dormir; o órgão do sacro, para que não possa urinar; as nádegas, o ânus, as coxas, os joelhos, as pernas, os pés, os tornozelos, as solas do pé, os dedos do pé, as unhas, para que não possa ficar de pé com sua própria força. Se tudo for escrito mais ou menos como, segundo os preceitos, escreveu e enviou, então eu entrego Máxima Vesônia a você, Prosérpina, confio que a entregue no mês de fevereiro. Que ela morra mal, mal, mal, que se vá mal, que pereça mal. Entregue-a, para que ela não possa, além daquele mês, olhar, ver, contemplar.

Da mesma forma que as *dfx.* 14 e 15, essa *defixio* apresenta diversos dados, apesar do desgaste em parte da estrutura textual. A motivação e o nome do emissor não são revelados pelo redator. O nome do receptor, Máxima Vesônia, é recorrentemente citado na inscrição. O tom é imperativo no discurso mágico, pois também há uma performance ritual ordenando às divindades agirem em troca de oferendas e sacrifícios. Os seres evocados: de forma direta Prosérpina, indiretamente Plutão e Cérbero. Essa *defixio* apresenta uma lista de partes do corpo e doenças como alvos da solicitação mágica. A estrutura linguística e semântica é aproximada ao das *dfx.* 14 e 15.

A *dfx.* 17 também foi descoberta próxima da Porta Salária, porém sem informações maiores do contexto dessa escavação. A datação é de finais do século I A.E.C. Essa *defixio* é considerada como não específica em sua categoria. O material é o chumbo em sua composição e a estrutura física foi encontrada com um furo (CDL, 2022, *dfx.* 17, p. 226).

Texto estabelecido

Bona pulchra Proserpina, Plutonis uxor, sive me Salviam dicere oportet. Eripias salutem, corpus, colorem, vires, virtutes [---]i. Tradas Plutoni, viro tuo, ne possit cogitationibus suis hoc quidquid vitare. Protinus tradas illam febri quartanae, tertianae, cottidianae, quae cum illo luctentur, deluctentur, illunc evincant, vincant, usque dum animam eius eripiant. Quare hanc victimam tibi trado, Proserpina, sive me Proserpina, sive me Acherusiam dicere oportet. Mihi mittas arcessitum canem tricipitem, qui [---]i cor eripiat. Pollicearis illi te daturum tres victimas: palmas, caricas, porcum nigrum, hoc si perfecerit ante mensem Martium. Haec Salvia tibi dabo cum compotem feceris: Do tibi caput [---]i, Proserpina Salvia, do tibi frontem [---]i, Proserpina Salvia, do tibi supercilia [---]i, Proserpina Salvia, do tibi palpebras [---]i, Proserpina Salvia, do tibi pupillas [---]i, Proserpina Salvia, do tibi nares, labra, auriculas, linguam, dentes, nasum [---]i, ne dicere possit[---]us, quid sibi doleat; collum,umeros, brachia, digitos, ne possit aliquid se adiutare; pectus, iocinera, cor, pulmones, ne possit sentire, quid sibi doleat; intestina, ventrem, umbilicum, latera, ne possit dormire; scapulas, ne possit sanus dormire; viscus sacrum, ne possit urinam facere; nates, anum, femina, genua, crura, tibias, pedes, talos, plantas, digitos, ungues, ne possit stare sua virtute. Sive plus sive parvum scriptum fuerit, quomodo quicquid legitime scripsit, mandavit, sic ego [---]um, Proserpina, tibi trado, mando, ut tradas illunc mense Februario. Male pereat, male exeat, male dispereat. Mandes, tradas, ne possit amplius ullum mensem aspicere, videre, contemplari.

Tradução

Boa e bela Prosérpina, esposa de Plutão, ou devo dizer Sálvia. Arrebate a saúde, o corpo, a cor, a força, o vigor de [---]o. Entregue-o a Plutão, seu esposo, para que ele não seja capaz de evitar isso por meio de pensamentos. Traga imediatamente para ele uma febre a cada quatro dias, a cada três dias, a cada dia, que elas lutem com ele, combatam, que o derrotem, triunfem continuamente enquanto lhe tiram a alma. Por isso, ofereço esta vítima a você, Prosérpina, ou eu devo te chamar de Prosérpina, ou de Aquerúsia. Envie-me o cão de três cabeças que arranque o coração de [---]o. Prometa que dará a ele três sacrifícios: tâmaras, figos e um porco preto, se isso for realizado antes do mês de março. Isto, Sálvia, darei a você quando realizar o meu voto: dou a cabeça de [---]o a você, Prosérpina Sálvia, dou a testa de [---]o a você, Prosérpina Sálvia, dou as sobrancelhas de [---]o a você, Prosérpina Sálvia, dou as pálpebras de [---]o a você, Prosérpina Sálvia, dou os olhos de [---]o a você, Prosérpina Sálvia, dou a você as narinas, os lábios, as orelhas, a língua, os dentes, o nariz de [---]o, para que [---]o não possa dizer o que lhe dói; o pescoço, os ombros, os braços, os dedos, para que nada possa ajudá-lo; o peito, o fígado (?), o coração, os pulmões, para que não possa sentir o que lhe dói; o intestino, o estômago, o umbigo, os flancos, para que não possa

dormir; as espáduas, para que não possa dormir bem; o órgão do sacro, para que não possa urinar; as nádegas, o ânus, as coxas, os joelhos, as pernas, as canelas, os pés, os tornozelos, as solas do pé, os dedos do pé, as unhas, para que não possa ficar de pé com sua própria força. Se tudo for escrito mais ou menos como, segundo os preceitos, escreveu e enviou, então eu entrego [...]Jo a você, confio que o entregue no mês de fevereiro. Que ele morra mal, que se vá mal, que pereça mal. Envie-o, entregue-o, para que ele não possa, além daquele mês, olhar, ver, contemplar.

Como visto nas *dfx.* 14, 15 e 16, essa *defixio* é composta por uma estrutura textual muito elaborada, porém fragmentada. A motivação e o nome do emissor não são revelados pelo redator. O nome do receptor não é identificado, apenas há alusões que indicam que fosse do gênero masculino pelos pronomes utilizados. O tom discursivo é imperativo, também é constituído por uma performance ritual ordenando as divindades a agirem em troca de oferendas e sacrifícios; nesse sentido temos como seres evocados: de forma direta Prosérpina, indiretamente Plutão e Cérbero. Essa *defixio* apresenta uma lista de partes do corpo e doenças como alvos da solicitação mágica.

A *dfx.* 18 também foi descoberta próxima da Porta Salária, porém sem informações maiores do contexto dessa escavação. A datação é de finais do século I A.E.C. Essa *defixio* é considerada como não específica em sua categoria. O material é o chumbo em sua composição e a estrutura física foi encontrada com um furo (CDL, 2022, *dfx.* 15, p. 228).

Texto estabelecido

Bona pulchra Proserpina, Plutonis uxor, sive me Salviam dicere oportet. Eripias salutem, corpus, colorem, vires, virtutes [---]ae Aquillae. Tradas Plutoni, viro tuo, ne possit cogitationibus suis hoc quidquid vitare. Tradas illam febri quartanae, tertianae, cottidianae, quae cum illa luctentur, deluctentur, illam evincant, vincant, usque dum animam eius eripiant. Quare hanc victimam tibi trado, Proserpina, sive me Proserpina, sive me Acherusiam dicere oportet. Mihi mittas arcessitum canem tricipitem, qui [---]ae Aquillae cor eripiat. Pollicearis illi te daturum tres victimas: palmas, caricarum, porcum nigrum, hoc si perfecerit ante mensem Martium. Haec Salvia tibi dabo cum compotem feceris: Do tibi caput [---]ae Aquillae, Proserpina Salvia, do tibi frontem [---]ae Aquillae, Proserpina Salvia, do tibi supercilia [---]ae Aquillae, Proserpina Salvia, do tibi palpebras [---]ae Aquillae, Proserpina Salvia, do tibi pupillas [---]ae Aquillae, Salvia do tibi labra, aurículas, nasum, nares, dentes, linguam [---]ae Aquillae, ne dicere possit [---] a Aquilla, quid sibi doleat; collum, umeros, brachia, digitos, ne possit aliquid se adiutare; pectus, iocinera, cor, pulmones, ne possit sentire, quid sibi doleat; intestina, ventrem, umbilicum, latera, ne possit dormire; scapulas, ne possit sana dormire, viscus sacrum, ne possit urinam facere; nates, anum, femina, genua, tibias, crura, pedes, talos, plantas, digitos, ungues, ne possit stare sua virtute. Sive plus sive parvum scriptum fuerit, quomodo quicquid legitime scripsit, mandavit, sic ego Aquilliam tibi trado, mando, ut tradas, mandes illam mense Februario. Male pereat, male exeat, male dispereat. Mandes, tradas, ne possit amplius ullum mensem aspicere, videre, contemplari.

Tradução

Boa e bela Prosérpina, esposa de Plutão, ou devo dizer Sálvia. Arrebate a saúde, o corpo, a cor, a força, o vigor de [---]a Áquila. Entregue-a a Plutão, seu esposo, para que ela não seja capaz de evitar isso por meio de pensamentos. Traga imediatamente para ela uma febre a cada quatro dias, a cada três dias, a cada dia, que lutem com ela, combatam, que a derrotem, triunfem continuamente enquanto lhe tiram a alma. Por isso, ofereço esta vítima a você, Prosérpina, ou eu devo te chamar de Prosérpina, ou de Aquerúsia. Envie-me o cão de três cabeças para que arranque o coração de [---]a Áquila. Prometa que dará a ele três sacrifícios: tâmaras, figos e um porco preto, se isso for realizado antes do mês de março. Isto, Sálvia, darei a você quando realizar o meu voto: dou a cabeça de [---]a Áquila a você, Prosérpina Sálvia, dou a testa de [---]a Áquila a você, Prosérpina Sálvia, dou as sobrancelhas de [---]a Áquila a você, Prosérpina Sálvia, dou as pálpebras de [---]a Áquila a você, Prosérpina Sálvia, dou os olhos de [---]a Áquila a você, Prosérpina Sálvia, dou a você os lábios, as orelhas, o nariz, as narinas, os dentes, a língua de [---]a Áquila, para que [---]a Áquila não possa dizer o que lhe dói; o pescoço, os ombros, os braços, os dedos, para que nada possa

ajudá-la; o peito, o fígado (?), o coração, os pulmões, para que não possa sentir o que lhe dói; o intestino, o estômago, o umbigo, os flancos, para que não possa dormir; as espáduas, para que não possa dormir bem, o órgão do sacro, para que não possa urinar; as nádegas, o ânus, as coxas, os joelhos, as canelas, as pernas, os pés, os tornozelos, as solas do pé, os dedos do pé, as unhas, para que não possa ficar de pé com sua própria força. Se tudo for escrito mais ou menos como, segundo os preceitos, escreveu e enviou, então eu entrego [...] a Águila a você, confio que a entregue no mês de fevereiro. Que ela morra mal, que se vá mal, que pereça mal. Envie-a, entregue-a, para que ela não possa, além daquele mês, olhar, ver, contemplar.

A *dfx.* 18 aproxima-se da estrutura textual das placas 14, 15, 16 e 17. A motivação e o nome do emissor não são revelados pelo redator e o texto apresenta desgaste. O nome do receptor não é identificado completamente, pois uma parte se perdeu, restando apenas [...]a Águila. O tom discursivo é imperativo, pois há uma performance ritual ordenando às divindades agirem em troca de oferendas e sacrifícios; nesse sentido temos como seres evocados: de forma direta Prosérpina, indiretamente Plutão e Cérbero. Essa *defixio* apresenta uma lista de partes do corpo e doenças como alvos da solicitação mágica.

As linguagens documentadas nas inscrições epigráficas atestam um significado de ação; portanto, observamos nela questões de intencionalidade discursiva de violência, ou seja, o conteúdo desse ato de fala que pode ser analisado. Os discursos são ritualmente integrados e voltados, em conjunto com ações não verbais, para a agressão da vítima; dessa forma, eles são usados, especificamente, para mudar uma realidade e ferir o alvo.

Considerações parciais

No que tange ao hábito epigráfico da sequência das *defixiones* 14 a 18, Porta Salária, Roma, vemos que são placas com os textos mais

detalhados e complexos ao se referirem às partes específicas do corpo. Há, nas fórmulas mágicas, um discurso de oferta em troca da agressão às vítimas. O material encontra-se conservado no *Johns Hopkins Archaeological Museum* e foi publicado em 1912. Não há análises aprofundadas sobre os textos e nem sobre o contexto da escavação dessas inscrições. Há possibilidades das inscrições terem sido realizadas pelo mesmo mago, como também de ser uma fórmula mágica comum na região e entre os feiticeiros da época (Urbanová, 2018, p. 223; Murano, 2012, p. 650).

Versnel (1998, p. 217-270) argumenta que, no discurso das *defixiones*, devemos analisar as menções ao corpo através de duas categorias. Na primeira, que envolve a contenção de um rival, assim atraindo seu ofício ou atuação atlética, o foco não está na pessoa do competidor, mas em suas ações por meio de suas mãos, pés, boca ou mente. Dessa forma, o objetivo é amarrar, não ferir. A segunda categoria de Versnel analisa as listagens das partes do corpo como partes constituintes do que se quer ferir ou degenerar até a morte. Dessa maneira, a vítima deve sofrer torturas, dores, doenças, muitas vezes febre e morrer, como nas *defixiones* que analisamos. Também pode ser usada num contexto erótico para fixar as partes do corpo de uma pessoa em outra.

Apesar da proposta de Versnel (1998), notamos que esse assunto ainda não se encontra esgotado, sendo retomado com frequência, não tendo uma última palavra sobre esse debate. Para Derek Collins (2009, p. 129-131) esse tema é polêmico e não temos como adentrar no imaginário dos autores pelos dados conferidos nas *defixiones*, assim apenas inferindo a partir daquilo que há no documento epigráfico. Uma questão que fica em aberto para o autor é a relação das partes do corpo das *defixiones* e dos tratados de medicina da época; um ponto que consideramos instigante para novas abordagens sobre as *defixiones* e a literatura da época.

Referências bibliográficas

- ADAMS, G. The social and cultural implications of curse tablets (*defixiones*) in Britain and on the continent. *Studia Humaniora Tartuensia*, [on-line] v. 7(A.5), p.1-4, 2006.
- BAPTISTA, N. H. T. *Glória atlética entre o desejo e a censura: spectaculum*, conflito urbano e representação corporal do auriga na África Romana (Séc. III-IV). Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória – Espírito Santo, 2015.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome*. v. 1 e 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BETZ, H. D. *The Greek magical papyri*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- COLLINS, D. *Magia no mundo grego antigo*. São Paulo: Madras, 2009.
- ELIA, R. *Defixiones*. Odisseo – il viaggio, la ricerca. *Supplemento a La Ciminiera*, ano XVIII, n. 1, p. 15-81, 2014.
- GAGER, J. G. (Org.). *Curse tablets: binding spells from the Ancient World*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.
- GORDON, R. Imagining Greek and Roman magic. In: OGDEN, D.; FLINT, V.; GORDON, R.; LUCK, G. (Orgs.). *Witchcraft and magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. Pennsylvania, EUA: University of Pennsylvania Press, 1999. p. 159-277.
- KROPP, A. Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*). *ScriptOralia* 135. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2008.
- MURANO, F. The oscan cursing tablets: binding formulae, cursing typologies and thematic classification. *American Journal of Philology*, 133, p. 629-655, 2012.

NATALÍAS, C. S. Escribiendo una *defixio*: los textos de maldición a través de sus soportes. *Acta Classica*, Univ. Scient. Debrecen. XLVII., p. 79-93, 2011.

NÉMETH, G. Sequences of *charakteres* in some circus *defixiones* in Latin from Hadrumentum. *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 47, p. 95-110, 2011.

OGDEN, D. Binding spells: curse tablets and voodoo dolls in the Greek and Roman Worlds. In: FLINT, V.; GORDON, R.; LUCK, G.; OGDEN, D. (Orgs.). *Witchcraft and magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. London: The Athlone Press, 1999. p. 1-90.

PREISENDANZ, K. Fluchtafel. *RAC* 8, p. 1-29, 1972.

TOMLIN, R. *Tabellae Sulis*: Roman inscribed tablets of tin and lead from the sacred spring at Bath. Oxford: OUCA, 1988.

URBANOVÁ, D. *Latinské proklínací tabulky na území římského impéria*. Brno: Masarykova univerzita, 2013.

URBANOVÁ, D. Latin curse texts: Mediterranean tradition and local diversity. *Acta Ant. Hung.* 57, p. 57-82, 2017.

URBANOVÁ, D. *Latin curse tablets of the Roman Empire*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, Bereich Sprachwissenschaft, 2018.

VERSNEL, H. S. An essay on anatomical curses. In: GRAF, Fritz (Org.). *Ansichten griechischer Rituale*. Geburtstagssymposium für Walter Burkert. Leipzig/Stuttgart 1998. p. 217-267.

CAPÍTULO VIII

Violência e religiosidade emaranhadas

A aplicação do culto das cabeças cortadas ao culto das divindades femininas plurais nas províncias romanas Gália e Hispânia

Erika Vital

Introdução

Em muitas sociedades a cabeça era considerada umas das partes mais importantes do corpo humano, local em que se concentra a força vital dos indivíduos. Segundo Chevalier e Gheerbrant (1995, p. 152), para diversas populações antigas a cabeça possuía um grande valor, estando ligada ao princípio ativo, à instrução e à liderança.

Também entre as sociedades celtas¹ a cabeça possuía um papel de destaque. Na visão de Sterckx (2009, p. 341), para os celtas a

1 O termo “celta”, utilizado para denominar diversas sociedades da proto-história da Europa Central e Ocidental, incluindo os habitantes das Ilhas, foi alvo de uma ampla discussão entre arqueólogos da Escola Inglesa, que durou de fins da década de 1880 até fins da década de 1990. Dentre os participantes desse debate, publicado na revista *Antiquity*, estavam Collis (1997) e James (1998), ambos críticos à utilização do termo, e o casal Megaw (1996; 1998). Apesar de as sociedades celtas serem heterogêneas, não estarem unidas por um poder centralizado, tampouco identificarem-se como pertencentes a uma etnia em comum, aqui utilizamos o termo “celta” tendo por base a argumentação de Cunliffe (2003).

cabeça estava ligada à alma do indivíduo. Dessa forma, existia a crença de que elas poderiam transferir poderes para quem as possuísse, ser fonte de vida ao transmitir a alma de um corpo a outro, ter o poder de cura e de aterrorizar os inimigos.

Autores clássicos como Estrabão (III 3, 6, 7) e Diodoro Sículo (v 31), por exemplo, relatam a forma como guerreiros celtas apropriavam-se das cabeças de seus inimigos como troféus de guerra, embalsamando-as em óleo de cedro e colecionando-as. Eles as penduravam em seus cavalos, carros de guerra e nas portas das casas em busca da força e do poder de um líder ou guerreiro inimigo, que passaria ao possuidor da cabeça (Sterckx, 2009, p. 351).

Corroborando os textos antigos, os achados arqueológicos de Roquepertuse (século v a.C.) e Yorkshire (século I d.C.), por exemplo, revelam que era comum a exposição de crânios humanos. Contudo, não é possível afirmar que os crânios expostos pertencessem a inimigos mortos em combate, tornando-se troféus de guerra, ou a vítimas de um ritual de sacrifício (Armit, 2011, p. 11). A esse respeito, Duval (1981, p. 133-135), baseado nos achados de Entremont, faz uma relação entre o culto das cabeças cortadas e o culto de heroização do chefe morto, sendo essa uma das possíveis hipóteses acerca da deposição de crânios humanos sobre a qual não trataremos aqui.

Já Armit (2011, p. 12-15) busca esclarecer o culto das cabeças cortadas partindo do pressuposto de que este consiste em uma ação ritualizada e separa a ação ritual em duas situações: a violência ritual e a veneração capital² (tradução nossa). Segundo ele, a violência ou decapitação ritualizada seria a forma de acomodar o ato violento a um quadro religioso, cosmológico e ideológico. Logo, o ritual seria um fator motivacional que legitimaria a decapitação. Para Metcalf (1996, p. 251) a cabeça cortada, como forma de uma

O autor fala-nos de uma arte e um sistema de crenças compartilhado, surgido a partir de uma língua em comum, e da circulação de objetos, pessoas e ideias.

2 *Ritual Violence e Head Veneration* (Armit, 2011).

violência ritualizada, era o início de uma relação duradoura entre o agressor e a vítima, que poderia durar gerações.

No caso da veneração capital, também apontada por Armit (2011), a violência não é aplicada, pois as cabeças seriam obtidas através de um culto funerário complementar dedicado aos antepassados (Armit, 2011, p. 12-15). Observaremos ambos os aspectos ao longo de nossas análises neste texto.

Tendo em vista a breve exposição acima, verificamos que o chamado culto das cabeças cortadas era característico das populações celtas. Em meio às práticas culturais dessas sociedades foram encontrados não apenas crânios humanos, mas imagens de cabeças em diversas regiões e situações do cotidiano, sendo uma delas a associação com o culto das divindades femininas plurais, que passaremos a analisar a seguir. Os autores apresentados acima, sobretudo Armit (2011), ao abordarem a ritualização da decapitação e o culto aos antepassados, auxiliam-nos na busca de uma correlação entre ambos os cultos que, como veremos, interpenetraram-se criando práticas rituais inteiramente novas que, em nosso entendimento são emaranhadas.

As divindades femininas plurais e sua grande variedade de cultos

Para este breve capítulo, analisaremos alguns exemplares do material iconográfico relativo às divindades femininas plurais das províncias romanas, Hispânia e Gália. Essas divindades receberam uma grande variedade de cultos visíveis nos diversos teônimos, epítetos e especialidades a elas atribuídas de acordo com as escolhas de seus dedicantes e de seus produtores. Tais escolhas, por sua vez, dependiam em grande parte dos materiais disponíveis para a produção, locais de deposição, bem como das práticas culturais e religiosas presentes em cada uma das regiões onde essas divindades foram cultuadas, o que tornou os cultos marcadamente locais, ou seja, únicos e característicos de suas regiões de origem.

Ao que tudo indica, o culto às divindades femininas plurais desenvolveu-se de uma prática religiosa ligada à fertilidade, ressaltando que as populações celtas possuíam atividades econômicas essencialmente agrárias. Porém, devido à complexidade do material arqueológico a elas pertinente, acreditamos que o culto expandiu-se para um conceito mais profundo, relacionando-as também à proteção e ao bem-estar, em todos os aspectos da vida e ao pós-morte.

Provavelmente, graças a essas especialidades, além das diversas evidências epigráficas que apresentam títulos maternais, muitos autores, ainda hoje, atribuem a todos os grupos de divindades femininas uma nomenclatura geral de deusas-mães. Nós, por outro lado, a partir de nossas interpretações, desenvolvemos o termo *divindades femininas plurais*, que contempla todos os grupos contendo duas ou mais divindades, sejam elas *Matres* e *Matronae* ou *Nymphae*, *Suleviae*, *Iunonae*, entre outras (Pedreira, 2019, p. 77), sobre as quais não nos aprofundaremos aqui.

Alguns pesquisadores tentaram esboçar os estágios iniciais do culto às divindades femininas plurais. Suas hipóteses apontam para uma fase animista, na qual as divindades teriam a forma de cabra (Rüger, 1983, p. 210-221), ou árvore (Horn, 1987, p. 51-52; Spickermann, 2002, p. 148-149), provavelmente devido às diversas gravuras de árvores encontradas nos altares a elas dedicados.

De acordo com Cunliffe (1993, p. 14), as divindades femininas e divindades femininas plurais seriam derivadas de uma mesma matriz e representariam as várias faces da Mãe Terra, sendo muitas delas cultuadas sob os títulos de *Matres* e *Matronae*. Segundo ele, ainda que conhecidas sob vários nomes, possuíam elas as mesmas especialidades básicas, concernentes à fertilidade e à vida, mas com algumas variações de uma deusa para outra, sendo algumas responsáveis pelos nascimentos, outras pela fertilidade do solo, outras pela cura e pela regeneração, e outras ainda pela morte e pela vida após a morte.

Um consenso entre muitos autores de fins do século XIX e século XX, que tratam do tema,³ é o caráter céltico ou germânico dessas divindades, devido aos vestígios arqueológicos a elas vinculados encontrados em regiões célticas/celticizadas, ou germânicas/germanizadas do Ocidente. Compreendem eles como local de surgimento e concentração dos cultos as proximidades dos rios Ródano e Reno. Segundo esses autores, a partir dessas áreas o culto foi disseminado para outras regiões, onde apresentou um caráter secundário, marginal ou alóctone. Em nosso entendimento, contudo, ainda que existam locais de concentração de dedicações, todos os cultos são autóctones em sua própria região, pois em cada uma delas, foram produzidos, modificados e recriados por artesãos locais, com materiais também locais e, na maioria das vezes, a pedido de indivíduos da própria região.

Ao analisar o material arqueológico relativo às divindades femininas plurais verificamos que apesar das atribuições gerais ligadas ao ciclo vital, peculiaridades foram encontradas, como, por exemplo, o culto das cabeças cortadas que não excluiu as atribuições costumeiras (fertilidade, maternidade, cura e regeneração etc.); ao invés disso, agregou-se a elas criando cultos inteiramente novos e emaranhados, correspondentes às crenças, práticas religiosas e necessidades de seus dedicantes, assim como destacamos anteriormente.

Dessa forma, argumentamos que a busca de uma origem comum para o culto às divindades femininas plurais torna-se improdutivo, pois muitos fatores além das origens etimológicas e geográficas devem ser levados em conta, sendo o mais importante deles o fluxo de pessoas, principalmente de legionários e mercadores entre as províncias do Império Romano.

Como nos aponta Pedreira (2019), diferentemente das novas abordagens pós-coloniais, essa “origem comum” denota a existência

3 Ihm (1894; 1897); Hild (1904); Anwyl (1906); Heichelheim (1930); Horn (1987); Schauerte (1987); Rüger (1987), para citar alguns.

de um “culto puro” e primordial dessas divindades, o que não seria possível determinar. Primeiramente, devido à existência de divindades femininas e maternas em todas as sociedades arcaicas, que apresentam teônimos e epítetos autóctones; e, em segundo lugar, devido ao constante contato entre populações diversas, que facilitaram as trocas culturais. Em período romano, por exemplo, verificamos que os cultos às divindades femininas plurais já eram emaranhados, pois foram sendo adaptados, criados e recriados por seus dedicantes de acordo com suas crenças, necessidades e visões de mundo ao longo do tempo.

Com a preocupação em desvendar a gênese dessas divindades, outras questões de extrema relevância são abandonadas, principalmente aquelas relativas às regionalidades, trocas culturais e objetos e práticas religiosas emaranhadas. Sendo assim, não podemos olvidar que, tudo o que se produziu nas províncias ocidentais do Império Romano, inclusive os cultos às divindades femininas plurais, deu-se em meio a contextos de contato e de dominação, e caracterizam-se por ser inovações, muitas vezes, singulares. São eles produtos de um emaranhamento cultural que teve seu início a partir de contatos de longa duração entre as populações europeias.

Compreendemos emaranhamento cultural como sinônimo de inovação, ou seja, de acordo com Stockhammer (2013, p. 14-15) o conceito refere-se aos objetos produzidos em meio aos encontros interculturais, tais como os observados nas províncias romanas estudadas, e são o resultado do poder criativo desencadeado por esses encontros. Dessa forma, o emaranhamento compreende os aspectos de agência, processualidade e a criação de algo novo, que é mais do que a simples adição de suas origens, e representa a desestruturação da criatividade humana (Stockhammer, 2012b, p. 47). Aqui Stockhammer utiliza o termo desestruturação na tentativa de demonstrar que os produtos da criatividade humana não seguem um padrão previsível e coerente, ou seja, ainda que as categorias

analíticas ao entrarem em contato sejam sempre as mesmas – como celtas e romanos, por exemplo – os resultados obtidos serão sempre diferentes (Stockhammer, 2013, p. 15).

Particularmente nos casos que estudamos, práticas religiosas relativas às divindades femininas plurais, constatamos que suas produções estão diretamente relacionadas às necessidades dos dedicantes, à disponibilidade de materiais, às técnicas dos artesãos envolvidos na produção, bem como às religiosidades locais e aos contatos com religiosidades de outras regiões deslocadas entre as províncias por viajantes, mercadores e legionários. Todas essas variáveis promovem a criação de novos cultos e divindades com características singulares, próprios de cada região e conseqüentemente emaranhados.

Seguindo uma perspectiva similar, Bell (1997), ao tratar mais diretamente das práticas rituais, afirma que os rituais podem ser tanto fixos quanto adaptáveis; e que apesar de construir uma tradição – o que ela aponta como a chave para a construção da identidade da comunidade – esta não é estática, mas é “constantemente produzida e reproduzida, podada para um perfil claro e suavizada para absorver elementos revitalizantes” (1997, p. 123). Logo, segundo a autora, os rituais também estão em constante reinterpretação e renegociação, o que, como afirmamos acima, leva à criação de práticas e divindades novas e emaranhadas.

Bell mostra-nos, assim, que os rituais possuem, além de um caráter sagrado/sobrenatural, um “tradicionalismo inovador”, pois devem eles atender às necessidades que se apresentam no momento e/ou na sociedade em que são realizados. Assim, Bell utiliza o termo “tradicionalização”, que representa o processo no qual cada comunidade religiosa, ou indivíduo, negocia, transforma, incorpora, modifica a cultura religiosa que recebe – a tradição é sempre reescrita ou reinventada (Bell, 1997, p. 145-150).

Igualmente devemos atentar para a relação que passa a ser estabelecida entre dedicantes e divindades em um contexto ritual. Uma

estatueta oferecida pelo dedicante, por exemplo, é um objeto feito para honrar as divindades e para obter delas aquilo que se quer em troca. Ao mesmo tempo, a estatueta *presentifica*⁴ as divindades e facilita a comunicação entre elas e o dedicante, que entra em contato direto com elas.

Utilizando as ideias sobre *performance* e *comunhão* também desenvolvidas por Bell (1997, p. 73-75 e p. 108-114), argumentamos que para tratar da reciprocidade entre os dedicantes e as divindades, é preciso considerar as práticas rituais, que envolvem a *performance* – a atitude do dedicante para com as divindades, uma forma especial de comunicação, que deve ser realizada nos moldes corretos para ser aceita pelas divindades – e a *comunhão* – a relação ou laço gerado entre o dedicante e as divindades durante o ritual.

Segundo Bell (1997, p. 108), em um contexto ritual, ofertas são feitas para elogiar, agradar ou aplacar o poder divino, ou ainda envolvem uma troca explícita, quando o ser humano promove certo suporte, através de apoio ou “propaganda” do poder divino – construção de um templo, deposição de peças em locais públicos como

4 Uma perspectiva interessante tem sido discutida por alguns autores, a exemplo de Ginzburg (2002), acerca da *presença* ou *presentificação* das imagens ao invés de sua *representação*. Segundo Ginzburg (2002, p. 63-64), o termo *representação* ganhou fôlego graças ao surgimento de vertentes pós-modernas, ou de adeptos da metafísica, em suas críticas ao positivismo (Mondzain, 1995), mas por vezes é utilizado por pesquisadores que trabalham com imagens sem uma reflexão profunda de seu significado. Ginzburg (2002, p. 63) ressalta que, por um lado, a representação ocupa o lugar da realidade representada, evocando a ausência da entidade; a representação, contudo, é presente, sob a forma de um substituto. Por outro lado, a representação torna uma realidade [ausente] visível, sugerindo a presença, ao mesmo tempo em que alude à realidade ausente, que intenciona representar. Dito isto, aqui abandonamos o termo *representação* e passamos a utilizar *presentificação* ou *presença*, pois os artefatos, a partir do momento em que são produzidos, manuseados e alterados, passam a integrar a própria cultura e passam a ser seres reais nela inseridos, especialmente as imagens das divindades com as quais os dedicantes se relacionam.

os *forae*, por exemplo – em troca das benesses que as divindades podem proporcionar-lhe. Entretanto, alerta ela que, em um ritual, nenhuma ação é puramente manipulativa ou puramente desinteressada. Ações rituais de oferta, troca e comunhão, aparecem para invocar relações complexas de interdependência mútua entre o humano e o divino (BELL, 1997, p. 110), que, assim como os demais processos sociais, transformam-se e reordenam-se ao longo do tempo, a fim de adequarem-se a novas situações, tais como os exemplos que veremos a seguir.

Tendo isso em mente, passamos à análise dos exemplares aqui propostos, que, em nosso entendimento, consistem em referências ao culto das cabeças cortadas aplicado a altares dedicados às divindades femininas plurais da Gália e da Hispânia.

O culto das cabeças cortadas e as divindades femininas plurais

Em algumas imagens relativas ao culto das divindades femininas plurais, as cabeças ocupam lugar de destaque. Em duas imagens da Gália Bélgica, por exemplo, verificamos divindades femininas sobre cabeças. Em uma delas, a deusa que está ao centro aparece erguida sobre uma cabeça masculina de múltiplas faces, similar ao deus de múltiplas faces de Reims (Espérandieu, 1907, n. 7234), que é associado, muitas vezes, ao deus *Lug* e ao Mercúrio Gaulês. Em uma segunda imagem, encontrada na Gália Narbonense, cabeças femininas estão presentes em segundo plano, observando e dando destaque à deusa-ninfa que se encontra ao centro da cena (CIL XII, 2849 n. 112; Espérandieu, 1907, n. 506).

Ainda que possamos citar muitos outros exemplos, aqui analisamos quatro relevos específicos, nos quais as cabeças estão inseridas em um contexto ritual, de acordo com os conceitos apresentados por Armit de *violência ritual* e a *veneração capital* já aqui abordados.

Três relevos foram encontrados em Saint-Paul-Trois-Châteaux, na Gália Narbonense, nos quais três ou quatro cabeças estão sobre um altar, sugerindo uma oferta ou atitude ritual para as divindades. Igualmente, em um dos relevos da Hispânia, encontrado em *Limicorum*, no *C. Bracaraugustanus*, três cabeças são retratadas sobre um altar, possivelmente também fazendo referência ao culto das cabeças cortadas.

Nos três relevos encontrados em Saint-Paul-Trois-Châteaux verificamos um pequeno altar sobre o qual parecem estar depositadas algumas cabeças em sinal de oferta. Na figura 1, mais preservada e nítida que as demais, estão retratadas três cabeças femininas cobertas por véus ou *pallae*, indicando uma ação ritual. As condições das figuras 2 e 3, nas quais estão retratadas quatro cabeças, não nos permitem identificar o gênero; todavia, tomando por base a figura 1, acreditamos também tratar-se de cabeças femininas. Esses três conjuntos sugerem uma referência ao culto das cabeças cortadas, amplamente associado aos guerreiros celtas, assim como mencionamos anteriormente.

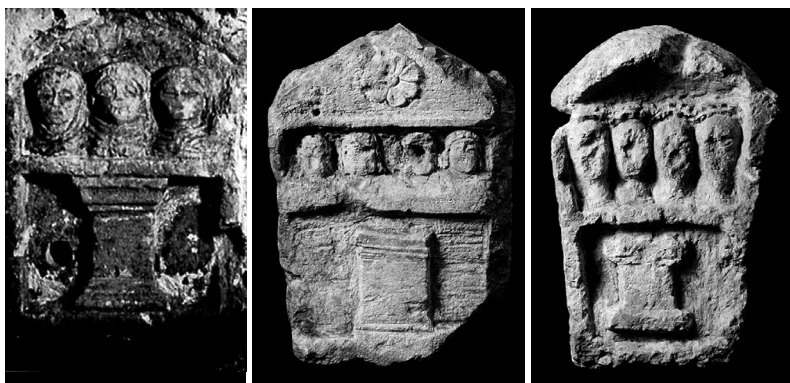


Figura 1, 2 e 3. Saint-Paul-Trois-Château (Tricastines), França

Fontes: BLANC (1967, p. 69, n. 2, 3 e 4, respectivamente).

Da mesma forma, o relevo encontrado em *Limicorum*⁵, na Hispânia, apresenta em uma de suas faces três cabeças em estilo esquemático, depositadas sobre um altar. A similaridade entre as *Matres Ciuitates*, às quais a peça é dedicada, e as divindades da Gália pode encontrar resposta na proximidade das regiões, bem como no trânsito de indivíduos, principalmente membros do Exército Romano e seus acompanhantes, de uma província para a outra.

A peça de *Limicorum* possui inscrições em duas de suas faces (face A e face B⁶). Na face A estão retratadas as três cabeças e logo abaixo uma dedicação às *Matres Ciuitate*, não sendo possível discernir se são cabeças dedicadas às divindades ou as cabeças das próprias divindades. Na face B estão retratadas duas figuras humanoides de corpo inteiro. Ambas as personagens trazem um dos braços dobrados na frente do corpo, com o outro braço seguram juntas um recipiente (uma copa ou patera para libação) do qual parece jorrar um líquido, enquanto na parte inferior, entre ambas, está um objeto de difícil identificação, que acreditamos ser um pequeno altar, onde são realizados sacrifícios oferecidos para as divindades. Tais elementos sinalizam a realização de uma performance ritual, assim como explicitado por Bell (1997).

Como é possível observar claramente nas imagens acima, apesar de seu desgaste, existem cabeças sobre pequenos altares. Apoiado nos textos antigos, Blázquez (1958, p. 27) argumenta que a produção das cabeças em pedra está relacionada aos sacrifícios humanos dedicados às divindades. Logo, a partir da concepção de Blázquez (1958), as cabeças encontradas nas imagens supracitadas

5 Disponível em: <https://ceres.mcu.es/pages/Viewer?accion=4&AMuseo=MAPOU&Ninv=CE000043>.

6 Face A: *M?-a-tri(bus) Civita(tis) [pr(o)] / A-m-a-c-e Avi / [te s(alute)]/Taciui/ s? et Ta[pila]* | Face B: *Tapila / Taciui[s] / V(otum) S(olverunt) L(ibentes) [merito]*. Face A: Tacitus e Tapila pela saúde para as Matres Civitatis | Face B: Tapila e Tacitus cumpriram um voto de bom grado (Blasco, 2015, p. 190-191; AE, 1976, p. 295).

poderiam ser ofertas dos dedicantes para as deusas. Contudo, os relevos que aqui consideramos referência ao culto das cabeças cortadas não nos dão informações se as cabeças retratadas nas peças seriam, como na concepção de Blazquez (1958), troféus de guerra, dedicados às deusas, resultantes de uma violência ritual, ou ainda, as cabeças das próprias divindades, que conteriam em si todo o poder destas, em um culto aos antepassados, como esclarece Armit (2011).

Se considerarmos a primeira hipótese, de violência ritualizada, é possível afirmar que os dedicantes atribuíram às divindades femininas plurais especialidades guerreiras e, conseqüentemente, virtudes de coragem e bravura, *andreia*, comumente atribuídas aos homens, no mundo clássico greco-romano.

A ideia da mulher viril ou possuidora de *andreia* é debatida desde Sócrates, mas não era um tema simpático ao pensamento grego. Para os gregos, a ideia de uma mulher que estivesse fora ou “além do mundo feminino” era assustadora e fascinante ao mesmo tempo. No *Mulierum Virtutes*, por exemplo, Plutarco, que na introdução afirma que as virtudes das mulheres (*aretai*) eram idênticas às dos homens (*andreia*), desmerece as “atitudes viris” femininas através de esquetes, nas quais ele chama a atenção para a dependência das mulheres com relação às ações masculinas e aos problemas que uma “mulher viril” ou possuidora de *andreia* poderia trazer à sociedade. Apenas nos três esquetes finais, Plutarco narra casos que não ocorreram nas sociedades gregas, mas entre os gálatas. Nelas verificamos mulheres planejando, agindo e instigando ações sobre outros indivíduos. Em uma história em particular, a personagem principal decapita seu estuprador, conseguindo sua cabeça como um troféu de guerra, ainda que uma guerra pessoal.

Devemos ter em mente que as divindades que aqui analisamos eram produzidas localmente e muitos de seus atributos, características e especialidades foram adaptados e emaranhados de diversas

práticas culturais, algumas delas de origem céltica. A imagem que Plutarco faz das mulheres possuidoras de *andreia* e ao final, das mulheres “bárbaras” em oposição às mulheres gregas bem-nascidas, possui uma raiz cultural que permaneceu nas divindades femininas plurais. São elas, de acordo com a hipótese de violência ritualizada, ainda que faces da Mãe Terra, deusas guerreiras e “viris”, protetoras de guerreiros e possuidoras de *andreia*, que recebem como espólios de guerra e oferta de sacrifício as cabeças dos inimigos de seus dedicantes.

Uma segunda hipótese acerca das figuras anteriores considera a correspondência dessas com um outro relevo (figura 4), dedicado às *Proxumae*, divindades comumente associadas ao culto às antepassadas e aos cultos domésticos e femininos. Segundo Jorio (2014, p. 135), as *Proxumae*, na concepção religiosa romana, seriam entidades protetoras do âmbito doméstico. Esse caráter permaneceu nos cultos realizados na Gália Narbonense, visto que a condição humilde de seus dedicantes, em sua maioria mulheres de status servil, impedia-os da realização de um culto público, mantendo suas crenças em âmbito privado. Logo, as figuras anteriores podem retratar um culto em favor das ancestrais – “as mais próximas” – de seus dedicantes.

Nesse quinto relevo também verificamos a presença de um altar, o que denota a oferta de algo para as divindades, um sacrifício a elas realizado e também uma performance, a fim de obter delas as benesses pretendidas (Bell, 1997). Logo, se considerarmos a segunda hipótese, de veneração capital, observamos aspectos similares entre as figuras anteriores e a figura 4, apresentada a seguir, encontrada em Barry, na Gália Narbonense, e que retrata as *Proxumae* (CIL XII 1251). As semelhanças residem na divisão existente na peça, estando acima as divindades e abaixo um altar votivo; e na presentificação, onde apenas os bustos ou as cabeças das divindades estão dispostos lado a lado, ou em semicírculo.

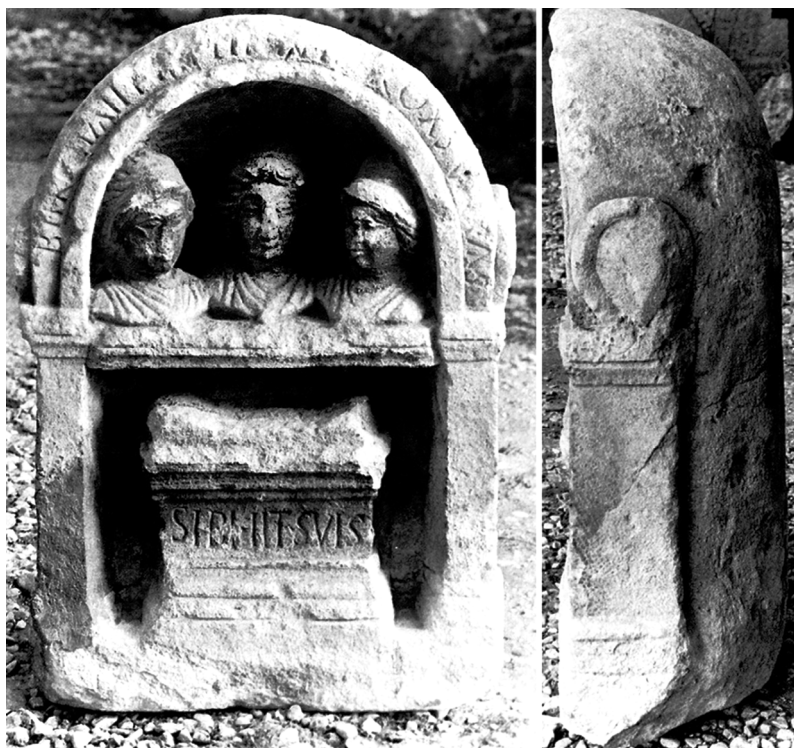


Figura 4. *Beratia IIPVRIIIAI(?) [P]roxumas(!) // sibi et suis*
Beratia por ela e suas Proxumae

Fonte: BUISSON, 1997, p. 270, fig. 1-2; JORIO, 2014, p. 110 e 118;
BUISSON, 1997, p. 270; CIL XII 1251.

Apenas os bustos das *Proxumae* estão visíveis e dividem um único nicho; contudo, diferentemente das deusas anteriores, conseguimos distinguir suas feições e penteados característicos de matronas romanas. Através dos bustos é possível perceber que trajam vestes drapeadas, possivelmente túnicas. As divindades parecem interagir entre si devido a sua disposição em semicírculo. Um pequeno altar quadrangular e sem adornos está disposto em um nicho logo abaixo,

no qual está a inscrição. Um pequeno espaço entre o nicho onde estão as divindades e o nicho onde está o altar garante a este um pequeno local para a realização de ofertas.

Nesse sentido, é possível argumentar que os artesãos das imagens de Saint-Paul-Trois-Château e *Limicorum* utilizaram um estilo esquemático, ou seja, uma modelação simples, contendo apenas o conceito da forma, sem os muitos detalhes anatômicos presentes no estilo naturalista⁷ impresso na figura 4. Basearam-se eles no protótipo das *Proxumae*, compreensível para os dedicantes e o público, na produção de suas peças.

Se considerarmos tais informações acerca das *Proxumae*, aliadas à ideia de *veneração capital* formulada por Armit (2011), podemos afirmar que os relevos que contêm as cabeças demonstram a realização de um culto aos mortos, ancestrais e antepassadas, veneradas, possivelmente, em busca de proteção, fertilidade, cura e garantia de descendência.

Conclusão

Em virtude do exposto neste breve capítulo, concluímos que as divindades femininas plurais foram cultuadas em diversas regiões do Império Romano, dentre elas as províncias Gália e Hispânia. Tais divindades, transportadas por viajantes – membros do Exército Romano e seus acompanhantes, mercadores, dentre outros – por todo o Império, receberam novos atributos, títulos, teônimos e epítetos, graças ao contato com práticas religiosas locais, bem como às necessidades socioreligiosas e culturais de seus dedicantes, levando à criação de novos cultos e divindades que são emaranhados.

7 O estilo naturalista consiste em um estilo “imitativo”, que busca retratar as divindades da forma mais real possível com detalhes que permitam uma melhor compreensão do observador (Bonnano, 1983, p. 82).

Dentre os diferentes cultos adaptados, ressignificados e criados está uma variação do culto das cabeças cortadas aplicado às divindades femininas plurais. Tendo em vista a importância conferida às cabeças em meio às populações celtas, verificamos sua presença em diversas imagens relativas a essas divindades. Entretanto, quatro relevos em particular – três em Saint-Paul-Trois-Château, na Gália Narbonense, e um em *Limicorum*, no *C. Bracaraugustanus*, na Hispânia Tarraconense – apresentam o que parece ser um ritual, no qual estão retratadas cabeças sobre altares.

Sobre os rituais, Bell afirma que eles são as formas pelas quais os indivíduos constroem e reconstróem seus mundos (1997, p. 3), ou seja, são mecanismos que reforçam a identidade dos membros de um grupo e ordenam o mundo no qual estes estão inseridos. Para a autora, os rituais caracterizam-se por serem meios pelos quais crenças coletivas são simultaneamente geradas, experimentadas e afirmadas como reais pela comunidade. Logo, não podem os rituais ser analisados isoladamente, ou seja, separados de um contexto social. Ao contrário, devem ser estudados quando integrados às atividades sociais, pois estabelecem relações de hierarquia social, estando também relacionados às questões de distinção das identidades locais, ao ordenamento das diferenças sociais e ao controle da contenção e negociação envolvidas na apropriação de símbolos (Bell, 1997, p. 130).

Sendo assim, para melhor analisar as peças, aplicamos, além do conceito de emaranhamento cultural, desenvolvido por Stockhammer (2012a; 2012b; 2013) e os conceitos de *violência ritual* e *veneração capital*, forjados por Armit (2011). O emaranhamento cultural pode ser observado na própria inovação, ou seja, na criação de novos cultos e divindades, que muitas vezes se tornam únicos e característicos de uma determinada região ou regiões, como, por exemplo, as imagens aqui observadas.

Os conceitos de violência ritual e veneração capital consistem em duas hipóteses possíveis para a interpretação das cenas presentes

nos relevos supracitados. Compreendendo tais divindades e cultos como emaranhados, argumentamos que ambas as hipóteses – violência ritual e veneração capital – são válidas, visto que não é possível afirmar efetivamente quais as intenções dos dedicantes no momento da oferta e na escolha dos elementos e estilos das imagens. Da mesma forma, os elementos que verificamos na composição dessas, tais como a deposição de cabeças sobre altares, estando algumas delas cobertas por *pallae*, bem como a cena da realização de um ritual – no caso do relevo de *Limicorum* – demonstram a possibilidade tanto de as cabeças serem troféus de guerra para as divindades com atribuições guerreiras, quanto de serem as cabeças das próprias divindades em um culto ancestral.

No primeiro caso as divindades, tendo recebido de seus dedicantes propriedades guerreiras, são dotadas de *andreia*, isto é, as virtudes masculinas de coragem e bravura. Recebem elas as cabeças dos inimigos de seus dedicantes como troféus de guerra.

Já no segundo caso devemos destacar o relevo encontrado em Barry, na Gália Narbonense, contendo uma dedicação às *Proxumae* – as mais próximas – divindades domésticas e familiares, amplamente cultuadas na Gália e com alguns exemplares na Hispânia. Os relevos de Saint-Paul-Trois-Château e *Limicorum*, apresentando os mesmos elementos do relevo de Barry, porém sob um estilo esquemático, seguiriam a mesma temática do culto às ancestrais.

Referências bibliográficas

- ARMIT, I. *Headhunting and the body in the Iron Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- ANWYL, E. Ancient Celtic goddesses. *The Celtic Review*, n. 3, p. 26-51, 1906.
- BELL, C. *Ritual: perspectives and dimensions*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

BLANC, A. Nouveaux bas-reliefs des déesses mères et du dieu au maillet chez les Tricastins. In: *Gallia*, n. 25, 1, p. 67-74, 1967. Disponível em: <https://www.persee.fr/>. Acesso em: 05 dez. 2023.

BLASCO, D. A. A. *Matres y divinidades afines de carácter plural en la Hispania Antigua*. Tese (Doutorado em História) – Universitat de Valencia, Valencia, 2015.

BLÁZQUEZ, J.M.^a Sacrificios humanos y representaciones de cabezas cortadas en la Península Ibérica. *Latomus*, n. 17, p. 27-48, 1958.

BONNANO, A. Sculpture. In: HENIG, M. *A handbook of Roman art*. London: Phaidon, 1983, p. 67-92.

BUISSON, A. Un monument dédié aux Proxsumae retrouvé dans la vallée du Rhône. *RAN*, n. 30, p. 269-280, 1997.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1995.

COLLIS, J. Celtic myths. *Antiquity*, n. 71, 1997.

CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM. Disponível em: http://cil.bbaw.de/cil_en/index_en.html. Acesso em: 20 mar. 2023.

CUNLIFFE, B. *Fertility, propitiation and the gods in the British Iron Age*. Amsterdam: Vijftiende Kroon-Voordrecht, 1993.

CUNLIFFE, B. *The Celts: a very short introduction*. Oxford: Oxford University, 2003.

DIODORO SÍCULO. *Biblioteca histórica*. Madrid: Editorial Gredos.

DUVAL, P. Les installations liturgiques et les tombes privilégiées. In: DUVAL, N. (Org.). *Recherches arqueologiques à Haidra II*. La Basilique 1 dite des Meléus ou de Saint-Cyprien. Roma: École Française de Rome, 1981. p. 111-127.

ESPÉRANDIEU, E. *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine*. Paris: Imprimerie Nationale, 1907.

ESTRABÃO. *Geografia, Livro III*. J. Deserto e S. H. Marques. Coimbra University Press, 2016.

GINZBURG, C. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HEICHELHEIM, F. Matres. In: WISSOWA, G. (Org.). *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. XIV. II. Stuttgart: Metzler, 1930. p. 2213-2250. [Munique, 1985].

HILD, J. A. *DS III*, Paris, n. 2, p. 1635-1639, 1904, s.v. Matres.

HORN, H. G. Bilddenkmäler des Matronenkultes im Ubiergebiet. In: BAUCHHENSS, G.; NEUMANN, G. (Orgs.). *Matronen und verwandte Gottheiten: Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas*. Colônia/Bonn, Beihefte der Bonner Jahrbücher 44, 1987. p. 31-54.

IHM, M. *Der Mütter- oder Matronenkultus und seine Denkmäler: mit 3 lithographierten Tafeln und 19 Textabbildungen*. Bonn: Adolphe Marcus, 1887.

JAMES, S. Celts, politics and motivation in archaeology. *Antiquity*, n. 72, p. 200-209, 1998.

JORIO, F. *Aspetti del culto delle Matres nelle province galliche e rapporto con il culto della Magna Mater*. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Facoltà di Lettere e Filosofia Scuola di dottorato, Università di Roma, 2013-2014.

MEGAW, J.; MEGAW, M. Ancient celts and modern ethnicity. *Antiquity*, n. 70, p. 175-181, 1996.

MEGAW, J.; MEGAW, M. The mechanism of (Celtic) dreams?: a partial response to our critics. *Antiquity*, n. 72, p. 432-435, 1998.

METCALF, P. Images of head-hunting. In: HOSKINS, J. (Org.). *Head-hunting and the social imagination in Southeast Asia*. Stanford University Press, 1996. p. 249-292.

MONDZAIN, M. J. *L'image naturelle*. Paris: Nouveau Commerce, 1995.

MUSEO ARQUEOLÓGICO PROVINCIAL DE OURENSE. Disponível em <https://ceres.mcu.es/pages/Main>. Acesso em: 1 fev. 2025.

PEDREIRA, E. V. O triplismo em revisão. Estudos de caso: Hispânia, Gália e Britânia Romana. *Brathair*, n. 18 (1), p. 71-87, 2018.

PEDREIRA, E. V. *Triplismo e ritualização no culto às divindades femininas plurais: um estudo comparado de Hispânia, Gália, Germânia e Britânia entre os séculos II a.C. e IV d.C.* Tese (Doutorado em) – PPGH, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2019.

PLUTARCO. *Mulierum virtutes*. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plut.%20Mulier>. Acesso em: 20 mar. 2023.

RÜGER, C. Beobachtungen zu den epigraphischen Belegen der Muttergottheiten in den lateinischen Provinzen des Imperium Romanum. In: Bauchhenss, G; NEUMANN, G. (Orgs.) *Matronen und verwandte Gottheiten: Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel-und Nordeuropas*. Colônia/Bonn: Beihefte der Bonner Jahrbücher 44, 1987. p. 1-30.

SCHAUERTE, G. Darstellungen mütterlicher Gottheiten in den römischen Nordwestprovinzen. In: Bauchhenss, G; Neumann, G. (Orgs.) *Matronen und verwandte Gottheiten: Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission*

für die Altertumskunde Mittel-und Nordeuropas. Colônia/Bonn: Beihefte der Bonner Jahrbücher 44, 1987. p. 55-102.

SPICKERMANN, W. Nouvelles réflexions relatives à la genèse et aux vecteurs du culte matronal dans la région du Rhin inférieur. *Cahiers du Centre Glotz*, n. 13, p. 141-167, 2002.

STERCKX, C. L. *Mythologie du monde celtique*. Paris: Marabout, 2009.

STOCKHAMMER, Ph. Questioning hybridity. In: STOCKHAMMER, Ph. (Org.) *Conceptualizing cultural hybridization: a transdisciplinary approach*. Heidelberg: Springer, p. 1-4, 2012a.

STOCKHAMMER, Ph. Conceptualizing cultural hybridization in Archaeology. In: STOCKHAMMER, Ph. (Org.) *Conceptualizing cultural hybridization: a transdisciplinary approach*. Heidelberg: Springer, p. 43-58, 2012b.

STOCKHAMMER, Ph. From hybridity to entanglement, from essentialism to practice. In: PELT, W. P. (Org.) *Archaeology and cultural mixture. Archaeological Review from Cambridge*, v. 28.1, p. 12-28, 2013.

CAPÍTULO IX

Violência, religião e poder

A destruição do *Serapeum* em Alexandria

José Petrúcio de Farias Júnior

Introdução

A violência é um aspecto inerente às sociedades, de tal forma que ocupar-se de tal eixo temático pode tornar-se uma maneira propositiva de compreender aspectos da convivência humana em espaços urbanos na Antiguidade, sobretudo quando enfatizamos dissensões político-religiosas. Neste estudo, ocupar-nos-emos da destruição e ocupação do Serapeu pelos cristãos, em Alexandria, em 391, que representa um episódio de violência física inerente ao conflito religioso entre cristãos e os chamados pagãos. Para isso, problematizaremos as intencionalidades subjacentes à construção de diferentes versões acerca da profanação do referido templo alexandrino sob a ótica de autores tardo-antigos cristãos, tais como: Sócrates Escolástico (c. 380-440), Sozômeno (c. 400-450), Teodoreto de Ciro (c. 393-457) e Rufino de Aquileia (345-410), autores de obras homônimas – *História da Igreja* – bem como pensadores não-cristãos, a

saber: Amiano Marcelino (c. 325/330-395), *Histórias* e Eunápio de Sardes (c. 345/347-414), *Vidas dos filósofos e sofistas*. Tal estudo introdutório visa a explorar os diferentes olhares sobre a profanação do templo em consonância com as circunstâncias históricas e relações de poder que permearam a vida social de pensadores cristãos e não cristãos na Antiguidade Tardia.

A destruição e ocupação do Serapeu tornaram-se, nos últimos anos, mais precisamente com a estreia do filme *Ágora* (2009), do cineasta chileno-espanhol Alejandro Amenábar, um tema discutido para além do âmbito das pesquisas acadêmicas. O filme conta a história de Hipátia de Alexandria, que viveu entre 355 e 415 d.C. Na condição de protagonista da película e única personagem feminina em destaque do filme, enfatiza-se seu interesse pela Matemática, Astronomia e Filosofia, áreas do conhecimento que leciona junto a jovens aristocráticos provenientes de diferentes regiões do Império Romano, o que sinaliza o reconhecimento e influência de Hipátia dentro e fora de Alexandria, a considerar seus aliados políticos como Orestes, prefeito de Alexandria, e Sinésio, bispo no norte da África.

Alexandria é uma cidade multiétnica, multicultural e, por isso, é palco de diversas dissensões político-religiosas, sobretudo entre as principais comunidades religiosas da cidade: não cristãos, judeus e cristãos. A documentação oferece-nos diversos indícios de que a convivência intercultural em Alexandria não era pacífica ou harmônica.

Tal cenário conflituoso, no qual Hipátia estava inserida, certamente inspirou Amenábar a imprimir um tom dramático à sua narrativa fílmica. Não por acaso, o clímax de *Ágora* decorre do momento em que um grupo de cristãos, incomodados com as ofensas religiosas de não cristãos, cerca, invade e saqueia o Serapeu, no interior do qual se encontrariam Hipátia, seus discípulos, seu pai, Teão, bem como outros não cristãos dispostos a proteger o templo e a si mesmos dos cristãos.

Por determinação imperial, os não cristãos abandonam o complexo templário, retirando o que podiam, principalmente algumas obras da biblioteca anexa ao Serapeu e, em seguida, os cristãos invadem, saqueiam e destroem o local, transformando-o em um templo cristão. Um dos pontos mais dramáticos do filme versa sobre a cólera dos cristãos, empenhados em destruir estátuas e experimentos científicos, bem como queimar os livros da biblioteca.

É perceptível que, nas primeiras cenas de *Ágora*, Rachel Weisz, que interpreta Hipátia, aparece portando roupas claras com um manto branco sobre os ombros. Após a ocupação do Serapeu e a morte de Teão, seu pai, há uma significativa clivagem, na medida em que a personagem aparece comumente com vestidos vermelho-sangue e manto azul-escuro sobre os ombros, com tonalidades que vão do mais claro ao mais escuro ao longo da trama.

Essa produção fílmica inegavelmente propaga, junto ao grande público, um cenário de destruição de um templo pagão, o Serapeu, e o envolvimento de uma filósofa e matemática, Hipátia, na ordem dos acontecimentos, os quais desembocarão no assassinato da personagem por um grupo de cristãos liderados pelo Bispo alexandrino Teófilo.

Ágora, assim como outras produções cinematográficas, constrói uma versão sobre o passado em consonância não só com as evidências do passado, mas principalmente com os anseios, predileções ou inclinações do público, porquanto é um produto cultural construído para gerar lucros, o que requer atender às expectativas dos telespectadores.

De fato, a ocupação do Serapeu é um tema recorrente na historiografia antiga, ainda que não haja um consenso quanto a seus idealizadores e motivações, menos ainda quanto à presença ou participação de Hipátia em tal episódio. Além disso, não há registros de queima de livros em tal contexto, tanto em escritores cristãos quanto não cristãos, o que indica que tal narrativa fílmica resulta de uma série de supressões, interpolações e distorções em relação às fontes existentes.

Motivados pelas indagações que Ágora enseja aos historiadores, propomo-nos investigar um caso de violência bem documentado pela historiografia tardo-antiga, a saber a destruição e ocupação do Serapeu sob a ótica de autores cristãos e não cristãos com a finalidade de problematizar as intencionalidades e propósitos literários subjacentes à construção de diferentes versões acerca da profanação do referido templo alexandrino.

Entre os autores cristãos, salientamos: Sócrates Escolástico (c. 380-440), Sozômeno (c. 400-450), Teodoreto de Ciro (c. 393-457) e Rufino de Aquileia (345-410), autores de obras homônimas – *História da Igreja*; em relação aos pensadores não cristãos, destacamos Amiano Marcelino (c. 325/330-395), *Histórias* e Eunápio de Sardes (c. 345/347-414), *Vidas dos filósofos e sofistas*. Tal estudo introdutório visa a explorar os diferentes olhares sobre a profanação do templo em consonância com as circunstâncias históricas e relações de poder que permearam a vida social de pensadores cristãos e não cristãos na Antiguidade Tardia.

Alexandria e os conflitos religiosos em torno do Serapeu

Inicialmente, ocupemo-nos de questões centrais: quem era Serápis e o que era o Serapeu de Alexandria? Para responder às questões, utilizamos os estudos de Joana Campos Clímaco, *Alexandria dos antigos: fascínio, exuberância e controvérsias* (2020) e de Christopher Haas, *Alexandria in Late Antiquity* (1997), para quem há indícios de que a adoração a Serápis desenvolveu-se desde os primeiros Ptolomeus, difundindo-se por todo o Egito e pelo Império Romano. Clímaco acrescenta que:

Serápis tinha uma composição híbrida (um misto de elementos gregos e egípcios) e seu culto era destinado às duas culturas, apesar de ter se tornado mais popular entre os gregos. O fato de ter sido uma ‘divindade inventada’ por um

rei estimulou a busca de suas origens para a qual Tácito e Plutarco apresentam algumas versões (2020, p. 112)

O excerto destaca dois escritores romanos que associam a prosperidade de Alexandria ao culto de tal divindade. Ainda que suas versões sejam divergentes, ambos concordam com o fato de que se trata de um deus ‘revelado’ a Ptolomeu I por meio de um sonho, como se o referido rei egípcio tivesse sido portador de um “chamado dos céus para governar o Egito, sugerindo a ele que precisava de uma divindade para proteger a dinastia em Alexandria” (Clímaco, 2020, p. 117).

Tal como já era comum na literatura mesopotâmica e egípcia, Ptolomeu I apresenta-se como um líder político agraciado pela simpatia e cooperação dos deuses, porquanto foi o deus Serápis que o escolheu para ser portador da revelação (e não um sacerdote), o que implica o consentimento divino em relação ao seu reinado. Em síntese, a literatura romana noticia que Serápis, ao contar com a sensibilidade de Ptolomeu I, que o trouxe à cidade, torna-se uma espécie de deus-patrono e instala-se no *Serapeum*.

A grandiosa estátua de Serápis havia sido trabalho do escultor ateniense Bryaxis, que fez uso de materiais preciosos, sobretudo marfim e ouro, e de uma técnica conhecida como criselefantina (Haas, 1997, p. 163). Segundo Haas (1997, p. 146), o templo dedicado a Serápis/Osiris localiza-se na periferia de Canobo (ou Canopo), a sudoeste de Alexandria. Trata-se de um distrito conectado a Alexandria por meio de um canal próximo ao rio Nilo, famoso pelo estilo de vida luxuoso de seus habitantes, desde Estrabão a Amiano Marcelino. Adoradores de Serápis, que dormiam no templo, relatavam curas milagrosas, o que contribuía para atrair peregrinos ao local. Em geral, os festivais em torno dos deuses egípcios em Alexandria eram muito populares. Rufino informa-nos que a veneração a tais deuses em regiões suburbanas superava a reputação dos templos mais próximos a distritos mais densamente povoados ou movimentados, como as regiões próximas ao porto.



Figura 1. Busto de mármore do deus Serápis, o patrono de Alexandria. É provável que esta cópia tenha sido inspirada na estátua que compunha o *Serapeum*

Fonte: Graeco-Roman Museum, Alexandria, disponível em: <https://search.creativecommons.org/photos/6d7b1456-97e9-4b8f-a5d5-933749ac9fc4>.

O Serapeu, recinto sagrado, comportava um grande conjunto de dependências, tanto para a prática cultural quanto para o alojamento dos sacerdotes (Haas, 1997). Rufino descreve-nos o santuário antes de o culto a Serápis ser forçosamente abolido em 391:

O edifício inteiro é construído com arcos e enormes janelas acima de cada arco. Os compartimentos internos ocultos são separados um do outro e provêm a realização de vários atos ritualísticos e observações secretas. Sessões de tribunais e pequenos santuários com imagens dos deuses ocupam a extremidade do mais alto nível. Grandiosas casas erguem-se lá, nas quais os sacerdotes ou os chamados *agnucountas*, ou seja, aqueles que se purificam, estão habituados a viver. Atrás destas construções, pórticos independentes erguidos por colunas e voltados às ruas [...] No centro, encontra-se o templo, construído em grande e magnífica escala com a parte exterior em mármore e colunas preciosas. Dentro havia uma estátua de Serápis tão grande que a mão direita tocava uma das paredes e a esquerda, a outra (Rufino. *HE*, II.23 *apud* Haas, 1997, p. 148).

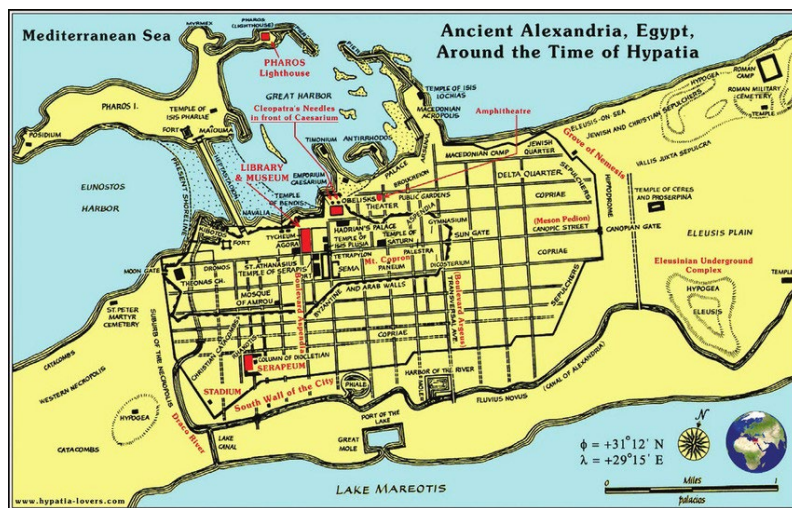


Figura 2. Alexandria Antiga, Egito, com a localização dos principais edifícios públicos, entre os quais o Serapeu a sudoeste

Fonte: https://www.researchgate.net/figure/Map-of-Ancient-Alexandria-http://www.latechedu-deusloci-deusloci-teachdurrell_fig1_320635696.

A historiografia em geral concebe a ocupação do Serapeu pelos cristãos como um desdobramento das políticas anticristãs do imperador Teodósio I (378-395), sobretudo a partir de 380, momento em que promulgou o Editto de Tessalônica, que tornava o cristianismo (em sua versão nicena) a religião oficial do Império Romano (Frighetto, 2012), seguido do editto de junho de 391 por meio do qual proibia as práticas pagãs (C.Th. 16.10,11), os quais estimularam ações persecutórias e punitivas de bispos como Teófilo e Cirilo. Lembremos, no entanto, de que os bispos só passaram a exercer efetivamente o poder de destruir templos pagãos ativos, com o auxílio de autoridades civis (locais e imperiais), a partir do início do século v. Então, como compreender a ocupação do Serapeu em 391 pelos cristãos? Teria sido este episódio, de fato, resultado da política anticristã do Bispo Teófilo ou do poder e influência de tal bispo em Alexandria?

Para o estudo de tal episódio, recomendam-se os escritos dos cristãos: Rufino de Aquileia (345-410), Sócrates Escolástico (c. 380-440), Sozômeno (c. 400-450) e Teodoreto de Ciro (c. 393-457), autores de obras homônimas, *História Eclesiástica*; como contraponto a tais escritores cristãos, identificamos Amiano Marcelino (*História*, Livro 22) e Eunápio de Sardes (vs, 471). A divergência político-religiosa dos autores também resultará em diferentes narrativas sobre a ordem dos acontecimentos. Grande parte das fontes concorda, no entanto, com o fato de que a profanação do templo ocorre em 391/392, durante o patriarcado de Teófilo.

Para Maza (2002, p. 136) e Haas (1997, p. 128-72), o conflito entre pagãos¹ e cristãos em torno do Serapeu iniciou-se com o

1 “Pagão” é um vocábulo recorrente na literatura latina cristã para reportar-se, de maneira depreciativa, aos não cristãos ou àqueles que, sob a ótica cristã, não reconhecem a “verdade” das Escrituras. Este termo provém do latim *pagus*, que remete ao campo ou à aldeia, e *paganus* era empregado inicialmente para designar o camponês ou aldeão. Como o cristianismo desenvolveu-se, pelos menos nos três primeiros

projeto de renovação de uma basílica que havia sido cedida pelo imperador Constâncio ao bispo ariano, Jorge da Capadócia (356-361). A tentativa de reforma da basílica trouxe à tona instalações subterrâneas, objetos cultuais que provavelmente remontavam ao culto mitraico (*Mithraeum*). De acordo com Sozômeno (HE 5.7.5) e Sócrates (HE 3.2), o provável Mitreu foi descoberto sob o bispado de Jorge, mas, para Rufino de Aquileia, o relato mais extenso e rico em detalhes de que se tem notícia, tal descoberta ocorreu sob o episcopado de Teófilo na ocasião da reforma e reativação da antiga basílica.

A despeito das diferentes temporalidades e sujeitos envolvidos, o detonador dos conflitos derivou da postura dos cristãos em expor publicamente *no meio da Ágora* (Sócrates, HE 5.15; Rufino, HE, 2.22-30) tais achados, o que foi considerado pelos pagãos um insulto.

Ou seja, ao depararem-se com os objetos sagrados expostos em público, alguns devotos pagãos teriam ficado enfurecidos. Com as palavras de Rufino: “Os gentios, como se tivessem bebido uma taça de serpentes, começaram todos a enlouquecer e enfurecer-se abertamente” - *Igitur gentiles [...] velut draconum calice potato insanire omnes ac palam furere coeperunt* (Rufino, HE, 2.22). Este episódio estimulou os pagãos a atacarem os cristãos, o que resultou em uma sangrenta

séculos de nossa era, em ambiente citadino, esse termo passou a referir-se àqueles que se encontravam distantes da “verdade” pregada nas cidades, local por excelência de projeção institucional do cristianismo, porquanto sabia-se que o campo representava um lugar em que se mantinham vivas práticas religiosas helênicas e experiências culturais distantes dos discursos cristãos em ascensão nas cidades, ou *urbs*. Tais termos latinos resultam de traduções da literatura grega, mais precisamente da expressão *hoi hellénikoi*, *ethnikoi*, empregados por autores cristãos, tais como Sócrates Escolástico, Rufino e Sozômeno, para referir-se aos não cristãos (Haas, 1996, p. 134). Os textos canônicos também utilizam *hoi hellénikoi* para se reportar aos não judeus (Macabeus) e àqueles que não seguiam Jesus Cristo (Epístolas de Paulo). Logo, *hoi hellénikoi* é o termo adotado desde os primeiros confrontos literários entre cristãos e não cristãos para se reportar ao “outro”, ao “não convertido”. Em síntese, *paganus* é a tradução latina para o corresponde grego *hoi hellénikoi*, em grande parte das ocorrências.

batalha. Haas conta-nos que um pagão, Heládio, mais tarde, vangloriou-se junto a Sócrates Escolástico por ter pessoalmente matado nove cristãos (1997, p. 162). Após tais investidas contra os cristãos, os pagãos recolheram-se rapidamente no templo (Serapeu), junto a alguns reféns que foram obrigados a realizar sacrifícios a Serápis sob a pena de tortura ou morte.

Autoridades civis e militares tentaram mediar o impasse, mas os pagãos aquartelados no templo mantiveram-se hostis a qualquer negociação, ainda que Evágrio, o *praefectus Augustalis*, e Romano, *comes Aegypti*, tivessem enviado mensageiros aos que estavam dentro do templo fortificado, a fim de adverti-los quanto ao poder do Império Romano, a força coercitiva das leis e as punições que incidem sobre atos como estes – *de Romani imperii potestate, de vindicta legum et de his quae tunc solerent subsequi* (Rufino. HE, 2.22). As tentativas de negociação, a nosso ver, partiam do pressuposto de que, caso os líderes políticos locais agissem de modo mais incisivo, haveria grande perda de vidas, o que poderia afetar diretamente a dinâmica política e econômica de Alexandria, por isso os administradores imperiais encaminharam a questão ao imperador Teodósio.

Em resposta, Teodósio enviou um decreto que declarava que os cristãos alexandrinos assassinados deveriam ser considerados “mártires” e os pagãos revoltosos anistiados, mas também ordenou a supressão dos cultos pagãos, responsáveis pelo desencadeamento dos atos violentos. O referido decreto foi lido por Evágrio e Romano à frente dos soldados e diante dos pagãos aquartelados no templo e da multidão de cristãos sedenta pela resposta do imperador. Após a leitura, as reações foram imediatas: os pagãos apressaram-se em fugir do Serapeu e os soldados passaram a ocupar o templo abandonado. Evitaram, num primeiro momento, mutilar a estátua de Serápis, segundo Rufino, porque acreditavam que se uma mão fosse levantada contra a imagem, a terra imediatamente se abriria, dissolvendo-se no caos e, repentinamente, os céus desmoronariam

no abismo – *terra dehiscens ilico solveretur in chaos caelumque repente rueret in praeceps* (Rufino. HE, 2.23).

Na sequência, o escritor cristão informa-nos que um soldado cristão, a despeito do presságio, agarrou um machado e golpeou a mandíbula da bela estátua, repetindo sua ousadia, impunemente, até desmembrar o torso dos demais membros do corpo. Para simbolizar a derrota do culto a Serápis em Alexandria, porções da estátua foram queimadas em cada parte da cidade – *ac per singula loca membratim in conspectu cultriciis Alexandriae senex veternosus [Serapis] exuritur*, com destaque ao tronco, queimado publicamente no teatro (Rufino. HE, 2.23). Além disso, depois de o templo ter sido abandonado pelos pagãos, vários alexandrinos curiosos teriam vagado pelos arredores apoderando-se dos objetos do lugar. Outro escritor cristão, Teodoreto de Ciro, oferece-nos semelhante versão sobre o ataque da estátua de Serápis:

Serápis, contudo, que recebera o golpe, não sentiu dor, pois ele era feito de madeira e nunca proferiu uma palavra, porquanto era um bloco sem vida. Sua cabeça foi cortada e, imediatamente, correram multidões de ratos, pois o deus egípcio servia de moradia aos ratos. Serápis foi partido em vários pedaços, dos quais alguns foram levados ao fogo, mas sua cabeça foi carregada por toda a cidade aos olhos de seus adoradores, que zombavam da fraqueza daquele a que eles haviam se prostrado de joelhos. (Teodoreto de Ciro. *História Eclesiástica*, 5.22)

Embora as narrativas diferenciem-se em muitos aspectos, a literatura cristã tardo-antiga destaca a destruição do Serapeu como marca do triunfo do cristianismo e, conseqüentemente, do deus cristão frente às religiões de matriz egípcia, helênica ou romana, ao menos em Alexandria. No que tange à historiografia não cristã, destacamos Eunápio de Sárdis, que também oferece-nos notícias sobre a dessacralização do templo:

[...] o ritual religioso dos templos em Alexandria e o santuário de Serápis foram dissipados aos ventos, e não somente as cerimônias do culto, mas também as construções, e todas as coisas aconteceram, como nos discursos dos poetas: os Gigantes alcançaram as mais altas categorias. Os templos em Canopo também sofreram o mesmo destino no reinado de Teodósio, quando Teófilo ocupou posição de destaque sobre os queixosos como uma espécie de Eurimedonte (Eunápio. *Vit. Soph.*, 421).

É interessante observar que o biógrafo neoplatônico não se refere explicitamente aos cristãos como alvo de suas críticas; prefere, ao contrário, reportar-se aos cristãos ortodoxos por meio de metáforas, tais como “Gigantes” e “Titãs”. Para Chevalier e Gheerbrant (2003, p. 470), “os Gigantes foram postos no mundo pela Terra (Gaia) para vingar os Titãs que Zeus encerrara no Tártaro.” Trata-se, portanto, de “seres que simbolizam a predominância das forças da terra por seu gigantismo material e indigência espiritual. Os estudiosos destacam que, para derrotá-los, é preciso [...] que se conjuguem os golpes de um deus e de um homem,” uma clara incitação ao combate, porquanto sugere-se que os deuses precisam dos humanos na luta contra a bestialidade terrestre. Os pesquisadores concluem que o combate aos “gigantes” aparece, na mitologia grega, como forma de conter forças destrutivas ou regressivas pelo apelo ao heroísmo humano. Afinal, “o gigante representa tudo aquilo que o homem tem de vencer para libertar e expandir sua personalidade” (Chevalier; Gheerbrant, 2003, p. 470).

Athanassiadi, por sua vez, ensina-nos que, à luz de Proclo (412-485), Gigantes e Titãs referem-se a “bestas mitológicas com apenas características externas de seres humanos, que, durante sua breve passagem na Terra, escolheram ser governados exclusivamente pelo sentimento”. (Proclo *apud* Athanassiadi, 1993, p. 7), o que sugere que os cristãos não são dotados de razão e assumem comportamentos intempestivos ou apaixonados.

Trata-se de uma crítica recorrente, principalmente de pensadores neoplatônicos, em relação aos cristãos. Para Andrew Smith (2010, p. 352), atribuir aos cristãos a alcunha de serem adeptos de uma “crença cega” ou “superficial” é um argumento compartilhado por muitos autores não cristãos, entre eles Porfírio (234-304/309), porquanto defendia-se que os cristãos não usavam argumentos demonstrativos (ἀπόδειξις), mas apenas crença (πίστις μόνε) ou crença irracional (ἄλογος πίστις). Outra expressão usada para referir-se à “crença irracional” é “crença não examinada” que remonta a e parafraseia a máxima platônica – ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ – uma vida sem exame não é digna ao homem (Platão. *Apologia*, 38a5). Isto é, Porfírio concebe as narrativas cristãs como dotadas de componentes incompreensíveis e ilógicos, inadequações denominadas por Porfírio de *reductio ad absurdum* (apud Smith, 2010, p. 352). Isso esclarece, ao menos em parte, terem sido associados a Gigantes por Eunápio, como demonstramos acima².

Outro aspecto importante diz respeito à alusão de Eunápio ao personagem homérico Eurimedonte (Homero. *Od.* 7, 58), um gigante que reinava sobre um povo de *Gigantes*, nos confins da Terra. Seus atos violentos teriam provocado a sua ruína e a de seus súditos (Grimal, 1965, p. 185), interpretação endossada por Athanassiadi, que sustenta que Eurimedonte simboliza aquele que arruinou des preocupadamente pessoas e pereceu por si mesmo (1993, p. 7), o

2 Agostinho de Hipona, na *Epístola* 102, defende-se das críticas de Porfírio e de grupos não cristãos às Escrituras. Nesta *Epístola*, Agostinho afirma que o episódio de Jonas e a baleia era um assunto frequente entre os não cristãos que se questionavam como poderia um homem passar três dias em uma baleia e sair com suas roupas intactas? “Isto é absolutamente improvável e inacreditável, que um homem engolido com suas roupas pudesse ter vivido dentro de um peixe”. Agostinho ressalta que “Perguntas como estas eu tenho visto ser discutidas por pagãos em meio a gargalhadas e com grande desprezo” (Agostinho. *Ep.* 102, 30).

que provavelmente, em Eunápio, alude ao patriarca de Alexandria, o bispo Teófilo.

Importa-nos observar que Eurimedonte é um vocábulo composto, já que resulta de εὐρύς (largo, vasto) e μέδω (governar, reinar), o que sugere alguém ou um grupo que reina sobre vastos territórios, metáfora que se aplica perfeitamente aos cristãos. Adicionado a isso, para o biógrafo, eles foram responsáveis por muitos erros (crimes) – πολλοῖς ἁμαρτήμασιν, ao condenar a punições, pelos tribunais citadinos, homens sem culpa (Eunápio. *Vit. Soph.*, 425). Por fim, o biógrafo declara: “estes são os deuses que a terra produz” (Idem), o que, sob seu ponto de vista, explicava as calamidades pelas quais o Império Romano passava (Farias Junior, 2007, p. 131).

No tocante ao processo de ocupação do Serapeu pelos cristãos, não identificamos, nas fontes tardo-antigas e na bibliografia consultada, cristãos queimando pergaminhos ou códices pertencentes à biblioteca filial do Serapeu. Todavia, a historiografia reconhece que muitos professores pagãos, entre os quais Paladas, foram obrigados a fugir da cidade ou abandonar o magistério, sobretudo porque haviam atuado como líderes da comunidade pagã durante os atos violentos de defesa do Serapeu.

Rufino (*HE*, 2.22) e Sozômeno (*HE*, 7.15) relatam que os pagãos foram instigados à insurreição que resultou na dessacralização do Serapeu pelos discursos inflamados de um influente sacerdote, devotado a Serápis, filósofo e rétor, chamado Olímpio, que reteve a multidão consigo no Serapeu, o que corrobora a tese de que os líderes pagãos foram, em grande medida, professores; logo, seus discípulos compunham, ao menos, uma parte dos grupos revoltos (Haas, 1997, p. 164). Além disso, não podemos nos esquecer de que um templo venerado amplamente sempre hospedava um número considerável de adoradores, peregrinos e turistas devotados que teriam fornecido um corpo entusiasmado de defensores do templo ameaçado.

Logo após a destruição do Serapeu, Teodósio enviou outro decreto a Evágrio e Romano com um conteúdo mais incisivo e extensivo que o anterior, na medida em que ordenava que:

A ninguém é atribuído o poder do sacrifício, que ninguém rodeie os templos, que ninguém contemple os templos. Saibam que, a eles, as entradas profanas a estes lugares são proibidas por obstáculo de nossas leis, de modo que, se alguém fizer algo pelos deuses ou coisas sagradas contra a proibição, saiba que não terá indulgência. E, mesmo se um juiz (magistrado), um corruptor sacrílego, entrar em lugares corrompidos durante sua administração (seu ofício), confiado no privilégio de seu poder (função), virá de encontro a forças contrárias e será forçado a trazer (pagar) ao nosso erário uma quantia equivalente a quinze libras de ouro (C. TH. 16.10-11, tradução nossa)³

Está claro que o novo edito decreta a irradicação das práticas religiosas não cristãs de Alexandria e, como argumentamos, não só Eunápio, mas também outros escritores não cristãos, como Zósimo (5.23.3), atribuem ao Bispo Teófilo a responsabilidade pela adoção de políticas antipagãs. Todavia, destacamos que, embora o edito refira-se ao banimento dos cultos pagãos, não há ordens explícitas quanto à destruição de templos.

Para Haas (1997, p. 166), um dos atos mais significativos no tocante ao desmantelamento do paganismo cívico em Alexandria foi a remoção do sagrado nilômetro do Serapeu e sua subsequente instalação em uma das igrejas da cidade. Por muitos anos, a supervisão do ciclo de cheias do Nilo era considerada uma função religiosa,

3 Texto original: *Nulli sacrificandi tribuatur potestas, nemo templa circumeat, nemo delubra suspiciat. Interclusos sibi nostrae legis obstaculo profanos aditus recognoscant adeo, ut, si qui vel de diis aliquid contra vetitum sacrisque molietur, nullis exuendum se indulgentiis recognoscat. Iudex quoque si quis tempore administrationis suae fretus privilegio potestatis polluta loca sacrilegus temerator intraverit, quindecim auri pondo, officium vero eius, nisi collatis viribus obviarit, parem summam aerario nostro inferre cogatur* (C. TH. 16.10-11).

de tal forma que o culto ao Nilo estava associado a Serápis e estes dois deuses tradicionalmente supervisionavam o aumento anual das águas vitais. Festas públicas eram celebradas em honra ao Nilo, induzindo-o a inundar os campos; do contrário, o Nilo poderia recusar-se a fertilizar as terras aráveis, como nos informa Rufino de Aquileia:

Era habitual no Egito que um bastão para medir as cheias das águas do Nilo fosse uma atribuição do templo de Serápis – considerado o autor das cheias e das inundações. Quando sua estátua fora demolida e consumida pelo fogo, todos afirmaram que Serápis, ressentido pela ofensa sofrida, não mais dispensaria águas elevadas e cheias habituais. Mas, para que Deus pudesse demonstrar que não era Serápis que estava por trás das cheias do Nilo, que era Ele quem ordenava que as águas do rio devessem se elevar oportunamente, na estação seguinte, ninguém poderia revogar na memória humana que sempre houve uma inundação tal como antes (Rufino. *HE*, 2.30).

Não nos esqueçamos de que se trata de uma narrativa construída por um autor cristão que objetivava desqualificar o culto a Serápis por meio de um testemunho que ratificaria a ineficácia dos poderes desta divindade em contraste com o deus cristão, que figura como “vitorioso” nestas narrativas. Para estabelecer-se no recinto do antigo templo (*Serapeum*), o Bispo Teófilo providenciou monges que transformaram alguns dos edifícios em igrejas, os quais eventualmente abrigaram as relíquias de João Batista e Elias – dois santos, cujos ministérios responsabilizaram-se por anunciar as novas dispensações do reino de Deus na Terra (Haas, 1997, p. 163).

Com a finalidade de atribuir sentido à profanação do Serapeu, a literatura não cristã divulgou amplamente que uma série de sacerdotes e filósofos haviam previsto a queda do Serapeu. Tais pensadores, em geral, objetivavam mostrar que Serápis abandonou o templo por sua própria vontade e que revelara suas intenções aos seus

adoradores mais próximos, tal como observamos em Eunápio, ao discorrer sobre a biografia de Sosípatra:

Ela morreu deixando três filhos de quem ela havia falado. Os nomes de dois deles, não preciso registrar, mas Antonino era digno de seus pais, pois ele se estabeleceu na foz do Nilo, em Canobo, e dedicou-se totalmente aos ritos religiosos daquele lugar, e engajou-se, com todas as suas forças, para cumprir a profecia de sua mãe [...] ele previu a todos os seus seguidores que, depois de sua morte, o templo deixaria de existir e, até mesmo os grandes e sagrados templos de Serápis passariam por trevas informes e seriam transformados e que uma escuridão fabulosa e indecorosa dominaria as coisas mais belas da Terra. A todos, o tempo fez testemunhar estas profecias e, no final, seu prognóstico adquiriu a força de um oráculo (Eunápio. *Vit. Soph.*, 471)

Embora tais profecias tenham sido escritas após o ocorrido, provavelmente surtiram o efeito esperado junto às audiências neoplatônicas, uma vez que contribuíram para aumentar a reputação de filósofos entre os não cristãos, como Antonino, descrito acima por Eunápio. Haas comenta que a fama de tais predições era tal que, após quinze anos, Agostinho ainda se sentia constrangido em abordar os poderes proféticos pagãos (Haas, 1997, p. 168). Todavia, precisamos considerar que, apesar das tentativas *ex post facto* dos não cristãos de controlar os efeitos nocivos da captura do Serapeu, a onda de violência de 391 desencadeou o início de políticas imperiais voltadas ao cerceamento do paganismo público no Egito Romano. Com as palavras de Rufino: Depois da queda de Serápis, poderiam os santuários de outros demônios permanecerem em pé? – *sed post occasum Serapis, quae tam alterius daemonis stare delubra potuerunt?* (Rufino. *HE*, 2.28).

Para Maza (2002, p. 137-8), é simplificador interpretar a dessacralização dos objetos culturais do provável Mitreu, no contexto da renovação da basílica, como um programa episcopal de cristianização do

espaço urbano ou sintoma de uma política antipagã, empenhada em destruir locais de culto e sacrifício não cristãos; primeiro, porque há indícios de que esse templo já estava abandonado ou em desuso no momento de construção da basílica antiga. O declive deste culto pode ser constatado em outras províncias a partir do final do século III.

Em segundo lugar, para a historiadora, é contestável compreender os grupos religiosos tardo-antigos a partir de binarismos ou meras oposições (cristãos *versus* pagãos; cristãos *versus* judeus), o que pode tornar-se para muitos, inclusive em produções cinematográficas, uma ingênua e infantil disputa entre o “bem” e o “mal”. Maza (2002, p.139) propõe que reflitamos para além das dissensões religiosas, porquanto comunidades pagãs, judias e cristãs eram portadoras de poder e influência junto ao conselho municipal e assembleias provinciais e, a depender dos jogos de poder e decisões políticas, tais grupos poderiam alinhar-se ou divergir.

A esse respeito, Maza (2002, p. 159) lembra-nos de que os cristãos nicenos não desaprovaram o assassinato do bispo ariano Jorge pelos “pagãos”, estes motivados pelas medidas hostis adotadas pelo bispo na tentativa de extirpar os cultos pagãos de Alexandria. Haas também nos informa que, após o assassinato do Bispo Jorge, pagãos, judeus e arianos costumavam articular-se contra as ameaças e a crescente influência política dos patriarcas ortodoxos e seus seguidores.

Além disso, monges origenistas de Nítria haviam promovido uma revolta à Igreja com o apoio dos pagãos em troca do auxílio de tais monges em relação à contenção da profanação do Serapeu, tal como Teófilo relata em uma carta sinodal conservada por Jerônimo (*apud* Maza, 2002, p. 149), o que sinaliza alianças e divergências por questões que não se restringiam ao âmbito religioso.

De todo modo, o assassinato do Bispo Jorge, em 361, demonstrou a força latente da comunidade pagã diante de um inimigo que não desfrutava do apoio de outros grupos expressivos na cidade

e, apesar desta explosão de violência, assistimos, apenas após três décadas do assassinato do bispo, conflitos abertos que envolviam cristãos ortodoxos e pagãos em torno do Serapeu (391), como argumentamos acima.

Haas (1997) e Maza (2002) admitem que, em 391, a comunidade pagã alexandrina era expressiva e muitos de seus membros provinham de famílias abastadas e participavam ativamente de assembleias provinciais e conselhos municipais. Além disso, Alexandria era uma cidade estratégica para o Império, especialmente em termos econômicos. Isso explica, pelo menos em parte, a necessidade de intervenção da autoridade imperial em conflitos político-religiosos e a adoção de uma sanção branda aos pagãos; afinal, muitos deles integravam as instâncias de poder.

Assim, coube aos “pagãos”, a defesa contra o ultraje de suas antigas devoções, a qual aparece indissoluvelmente unida ao desejo de preservar suas posições de privilégio político, ameaçadas pela aparição de novas figuras de autoridade que escapavam de seu controle e apareciam capitalizados pela figura episcopal (patriarca ortodoxo), concebida como ameaça às demais redes de poder alexandrinas.

Como nosso principal e mais detalhado relato sobre a destruição do Serapeu foi produzido por um autor cristão, Rufino, em *História Eclesiástica*, devemos considerar as intencionalidades e objetivos por trás da narrativa, que está comprometida, entre outros aspectos, com a divulgação do triunfo do cristianismo em Alexandria. Por isso, Rufino questiona: “depois da morte de Serápis, que outros templos poderiam permanecer em pé?” (HE, 2, 28) e nos informa que a profanação do Serapeu estende-se aos demais templos (HE, 3, 24), os quais, junto às estátuas, são purificados mediante a imposição da cruz (HE, 2, 29). Contudo, Maza (2002, p. 148-9) adverte-nos de que um território completamente cristianizado, após a destruição do Serapeu, como Rufino faz-nos crer, não parece ajustar-se ao ambiente religioso alexandrino; ao contrário, parece mais lúcido deduzir que, ainda que

houvesse legislações antipagãs, muitos devotos permaneceram fiéis a suas crenças, especialmente os integrantes da elite municipal.

Como dissemos, ao contrário de Rufino, na versão de Sozômeno (*HE* 5.7.5) e Sócrates (*HE* 3.2), a descoberta do Mitreu permanece vinculada ao patriarcado de Jorge (361), e sua profanação provocou um conflito armado que culminou com a interrupção dos trabalhos, mortes e assassinato do bispo. Para eles, a destruição do Serapeu figurou outro episódio, o qual resultou de um mandado imperial que recomendava a destruição de templos helenos em Alexandria, muitos dos quais em desuso, o que mais uma vez aponta para disputas de poder em Alexandria.

Amiano Marcelino, por outro lado, ignora a história do Mitreu e recorre às ameaças do Bispo Jorge contra um *templo genii*, identificado com o Serapeu, pois este deus é o patrono da cidade, como se observa a seguir:

[...] é que, quando (o bispo) Jorge voltou da corte do imperador, quando passava pelo magnífico *Templo do Gênio*, cercado por uma multidão tal como de costume, dirigiu os olhos para o templo e disse: “Por quanto tempo permanecerá em pé este sepulcro?” Então a multidão, ao ouvi-lo, como se fossem golpeados por um raio, temeram que também ambicionava destruí-lo e lançaram contra ele todas as acusações que puderam [...] todos os cidadãos se deixaram levar por um entusiasmo inesperado, rangeram seus dentes e, com gritos terríveis, dirigiram-se à procura de Jorge, capturaram-no e, depois de golpeá-lo e maltratá-lo com diversos tipos de humilhações, quebraram suas pernas e mataram-no (Amiano Marcelino. *História*, Livro 22.11.7-8).

Amiano Marcelino informa-nos que os alexandrinos, que já são por natureza exaltados, suspeitaram que o Bispo Jorge acusou a muitos, junto ao imperador Constâncio, de terem se oposto ao seu poder, o que, de acordo com o historiador tardo-antigo, foi interpretado como uma ameaça aos templos não cristãos e às práticas

religiosas que destoavam do cristianismo autoproclamado ortodoxo. A sanção branda de Constâncio à morte do Bispo Jorge, porquanto emitiu apenas um decreto de advertência, no interior do qual repudiava o assassinato do bispo (Amiano Marcelino. *História*, 22.11.11), pode sugerir a relevância de grupos não cristãos, judeus e cristãos heterodoxos nos espaços de poder e os prejuízos ao Império, caso fossem punidos severamente.

Para Zóximo (Livro v), ao contrário, o desmantelamento do templo em 391 decorreu da revolta dos pagãos contra os cristãos, e não como resultado da ingerência do Bispo Jorge em prol do fomento de uma política antipagã junto ao imperador Constâncio, o que corrobora a tese de Maza (2002, p. 145) de conceber a impossibilidade de o imperador Teodósio ter adotado uma política mais combativa, pelo fato de que Alexandria era um núcleo de abastecimento fundamental ao exército.

Resta-nos indagar a participação de Hipátia no processo de dessacralização do Serapeu, considerando sua atuação e influência como filósofa, matemática e astrônoma junto a jovens da aristocracia provincial. Sobre esse aspecto, as fontes permanecem em silêncio, o que nos remete a outras indagações: por que não há narrativas do apoio de Hipátia a Olímpio em defesa dos objetos sagrados do Serapeu? Por que ela não teria feito uso de sua influência junto à aristocracia provincial?

Dzielska (2004, p. 83) apresenta-nos importantes argumentos para refletir sobre tal silenciamento. Primeiro, a historiadora lembra-nos de que, quando o imperador promulgou o edito que ordenava a dessacralização do templo e, uma vez iniciada a ocupação do Serapeu por parte de soldados cristãos, os principais dissidentes pagãos, como Olímpio, Claudiano, Paladas, Heládio, entre outros docentes de literatura grega, abandonaram Alexandria ou perderam seus cargos e/ou subsídios imperiais; todavia a atividade filosófica de Hipátia parece não ter sido afetada pelos episódios, nem seus

alunos foram impelidos a buscar outro professor. Isso teria ocorrido porque a filósofa neoplatônica não se posiciona num cenário de batalhas entre pagãos e cristãos. Ainda que compartilhe uma linguagem filosófica comum com Olímpio, por exemplo, Hipátia não se sentiria atraída pelo proselitismo helênico, nem por cultos locais. Como Dzielska, partimos do pressuposto de que Hipátia concebia a Filosofia num patamar acima das crenças religiosas, que não são mais que adornos ou simplificações da cultura religiosa helênica que ela tanto valorizava e cultivava.

Logo, Hipátia pode ter sido uma filósofa que não apoiava o neoplatonismo pela via das práticas teúrgicas, com rituais, adivinhações ou magia. Isso quer dizer que Olímpio e Hipátia representavam esferas distintas do neoplatonismo: enquanto Olímpio era um professor público, proferia discursos às massas e pregava o respeito aos deuses pagãos, Hipátia dialogava com grupos aristocráticos que ocupavam espaços de poder, dirigia seus ensinamentos a cristãos e pagãos, o que provavelmente permitiu que, em suas aulas, estimulasse uma vida voltada ao transcendental, ao “primogênito divino” (Sinésio. *Ep.* 139), à sabedoria eterna; enfim, à elevação do ser humano para além da matéria, em busca do Uno/Deus, por isso não seria pouco provável que textos cristãos fossem objeto de reflexão em suas aulas. Logo, a julgar pelo silêncio das fontes, Hipátia pode não ter sido tão afeita ao politeísmo popular e pode não ter participado de práticas cultuais pagãs. Parece não ser concebível imaginar Hipátia matando cristãos e provavelmente nem ela, nem seus alunos, estavam presentes no Serapeu, no momento em que foi tomado por cristãos.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO DE HIPONA. *Letter 102*. Editado por Philip Schaff. Traduzido por J. G. Cunningham. Disponível em: www.newadvent.org/fathers/1102102.htm. Acesso em: 10 ago. 2023.

AMIANO MARCELINO. *História*. Edição de Maria Luisa Harto Trujillo. Madri: Ediciones Akal, 2002.

ATHANASSIADI, P. Persecution and response in late paganism: the evidence os Damascius. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 113, p. 1-29, nov. 1993.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

CLÍMACO, J. C. *Alexandria dos antigos: fascínio, exuberância e contro-vérsias*. Curitiba: CRV, 2020.

DZIELSKA, M. *Hipatia de Alejandria*. Madrid: Editorial Cultural, 2004.

EUNAPIUS. *The lives of the philosophers and sophists*. Traduzido por Wilmer Cave Wright. Londres: William Heinemann, 1922.

FARIAS JUNIOR, J. P. *Sofistas e filósofos na administração imperial: o olhar de Eunápio sobre a unidade política do Império Romano no século IV d.C.* Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, 2007.

FRIGHETTO, R. *Antiguidade tardia*. Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séc. II-VIII). Curitiba: Juruá, 2012.

GRIMAL, P. *Diccionario de la mitología griega y romana*. Barcelona, 1965.

HAAS, C. *Alexandria in Late Antiquity: topography and social conflict*. Londres: The John Hopkins University Press, 1997.

MAZA, C. M. *La destrucción del Serapeo de Alejandria como paradigma de la intervención cristiana*. Madrid: Arys, 2002.

RUFINUS OF AQUILEIA. *The destruction of the Serapeum*, 391 A.D. Disponível em: https://faculty.uml.edu/ethan_spanier/Teaching/documents/CP7rufinus.pdf. Acesso em: 25 jun. 2023.

SMITH, A. Porphyry and his school. In: GERSON, L. P. (Org.). *The Cambridge history of Philosophy in Late Antiquity*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010. p. 325-357.

SOCRATES. *Ecclesiastical history*. History of the church in seven books. London: Samuel Bagster and sons, 1844.

SOZOMEN. *History of the church*. Traduzido por M. A. Edward Walford. Londres: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1855.

THEODORET OF CYRUS. *The Ecclesiastical history, dialogues and letters*. Traduzido por Blomfield Jackson. Disponível em: [https:// www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.iv.i.html](https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.iv.i.html). Acesso em: 28 jun. 2023.

ZOSIMUS. *New History*. Traduzido por Ronald T. Ridley. Sydney: Australian Association for Byzantine Studies, 2006.

PARTE III

Práticas de violência: esporte, trabalhos forçados e repressão imperial

Violência e esporte na Atenas clássica

Fábio de Souza Lessa

Introdução

Violência¹ e práticas esportivas podem aparecer frequentemente associadas, tanto no mundo antigo quanto no contemporâneo. Discorrendo sobre a relação intrínseca entre violência e agressividade

-
- 1 Para o conceito de violência existe uma quantidade significativa de definições e de tipificações – violência política, doméstica, contra a mulher e de gênero, infantil, sexual... A Organização Mundial da Saúde (oms) a define de uma forma ampla como sendo “o uso intencional da força física ou do poder, real ou em ameaça, contra si próprio, contra outra pessoa, ou contra um grupo ou uma comunidade, que resulte ou tenha grande possibilidade de resultar em lesão, morte, dano psicológico, deficiência de desenvolvimento ou privação” (<https://portaldeboaspraticas.iff.fiocruz.br/wp-content/uploads/2019/04/14142032-relatorio-mundial-sobre-violencia-e-saude.pdf>). Em sua análise introdutória sobre violência urbana, Regis de Moraes (1981, p. 25) define violência como estando em tudo que é capaz de imprimir sofrimento ou destruição ao corpo do homem, bem como o que pode degradar ou causar transtorno à sua integridade psíquica.

no esporte, Jonh H. Kerr (2005, p. 8), citando definição de Terry e Jackson (1985), considera agressividade esportiva quando há indutor de dano comportamental sem relação direta com os objetivos competitivos do esporte, ou seja, quando verificamos incidentes de agressão descontrolada fora do regulamentar no esporte, em vez de um comportamento altamente competitivo dentro dos limites das regras estabelecidas.

Assim como adverte Michael B. Poliakoff (1987, p. 1 e 7), o estudo dos jogos e competições não é algo trivial, pois revela muito sobre o caráter, os valores e as prioridades de uma sociedade. O autor reforça também que esporte, ao contrário de recreação, não pode existir sem um oponente e um sistema para medir o sucesso ou o fracasso dos desempenhos dos competidores.

Porém, na esfera da relação violência e práticas esportivas, convém exaltar que o objetivo primordial do esporte², como sabemos, não é a violência. Entre os helenos, os *agônes* atléticos faziam parte da *paideia*, isto é, da formação da cidadania. Das modalidades praticadas pelos gregos antigos, o boxe, a luta e o pancrácio eram considerados eventos pesados, sendo dominados pelos atletas tidos como grandes e fortes. Há um consenso, entretanto, de que o pancrácio era a mais perigosa e a mais árdua das modalidades. Propomos, neste texto, analisar os limites do uso da violência nas práticas esportivas na Atenas clássica (séculos v e iv a.C.), em especial no pancrácio. As imagens áticas pintadas em suporte cerâmico serão a documentação

2 Aqui nos furtaremos de fazer a discussão sobre o conceito de esporte e o seu possível anacronismo para o mundo antigo. Norbert Elias (1992, p. 185), inclusive, afirma que o termo *sport* era usado na Inglaterra, há alguns séculos, para designar um variado número de passatempos e entretenimentos. Esse não é notoriamente o sentido dos *agônes* para os antigos. Em pesquisa anterior (2017, p. 12-13), concluímos que os conceitos de *agôn*, *áthlos* e *gymnásion* correspondem às práticas que entendemos como esportivas para os helenos antigos. Nesse mesmo sentido, ver Lessa (2008).

essencial para o presente estudo. É importante ressaltar que os textos imagéticos dialogarão com os literários de diferentes gêneros.

De imediato, temos que ter em mente que a violência atinge diversos setores da sociedade, sendo um fenômeno complexo e multifacetado (Sacramento, 2006, p. 95). Acrescentamos ainda que a violência, para além de ser um termo polissêmico, é historicamente construída, pois varia no espaço e no tempo. É uma temática atual que individualiza o presente (Odalia, 2004, p. 13), apresentando grande problemática social, sobretudo se pensarmos nas grandes metrópoles brasileiras e/ou estrangeiras, apesar de não ser um problema exclusivamente urbano.

Habitualmente também nos deparamos com a associação quase direta entre violência e masculinidade. Essa relação muitas vezes ganha força com argumentos essencialistas de que a agressividade decorrente da força física faz parte da essência/natureza dos homens; o que caminha em sentido oposto às discussões mais atuais acerca das teorias de gênero que enfatizam a historicidade e a construção cultural do masculino e do feminino (Cecchetto, 2004, p. 37).

No que se refere às práticas esportivas, a sua vinculação à masculinidade e à violência, ou ao seu controle, também é rotineiramente presente. Podemos entender o esporte como uma prática que “proporciona a descarga de energia libidinal constrangida por um processo civilizatório, é uma atividade substitutiva para a guerra, diverte, dá prazer, ensina obediência a regras, fortalece e disciplina o corpo, serve para construir identidades pessoais, locais ou nacionais, etc.” (Rial, 1998, p. 242). Passemos, sem tardar, à reflexão acerca da relação entre violência, masculinidades e os *agônes* atléticos dos gregos antigos. Não é excessivo, assim como o fez Lin Foxhall (1998, p. 1), sublinhar que a história da Antiguidade Clássica é uma história de homens, embora nunca seja estudada dessa forma.

Violência e masculinidades nos *agônes*

Convém evidenciarmos que assim como os conceitos de gênero e de violência, o de práticas esportivas também implica variações no tempo e no espaço, isto porque “a cultura do corpo, seu conteúdo e suas características se modificam ao curso da história” (Vanoyeke, 1992, p. 13-14). Além de sua historicidade, o esporte torna-se um objeto ímpar para a nossa análise porque constitui-se em “um *locus* propício para a construção da masculinidade, porque apresenta aspectos de competição, violência e combate que, mesmo ritualizados, são considerados atributos da masculinidade” (Cecchetto, 2004, p. 77).

No caso específico da Atenas clássica, essa formação da masculinidade nada mais é do que a constituição de um cidadão pleno; certamente o que Giuseppe Cambiano (1994) chamou de “tonar-se homem”.³ Fazer com que os jovens aprendessem os valores viris de forma que eles se tornassem homens, em sua total masculinidade, também era de responsabilidade do *paidotribés*.⁴ Platão, no *Protágoras* (144a-d), explicita tal ideia, vejamos: “enviamos [os jovens] aos mestres de ginástica, com o objetivo de que, tendo o corpo são e robusto, possam executar melhor as ordens de um espírito varonil e são, e que a debilidade de seu temperamento não os obrigue a recusar a servir a sua *koinonía*”.⁵

Vale reforçar que a violência e a comunidade estavam intimamente ligadas no mundo antigo. Embora vários aspectos da violência tenham sido examinados por conta própria (guerra, revolução,

3 Segundo Cambiano (1994, p. 84), “para os filhos varões de cidadãos, ser-se homem significava ser-se marido e pai, mas sobretudo ser-se cidadão capaz de defender a sua cidade e de a conduzir politicamente”.

4 O treinamento físico era, em Atenas, supervisionado por um *paidotribés*, o responsável pela instrução do jovem nas modalidades esportivas. Podemos afirmar que a educação recebida pelos jovens atenienses era até mais esportiva que intelectual.

5 Tradução de Carlos Alberto Nunes (2002).

assassinato, roubo, pirataria), verificamos que tem havido pouco esforço até agora para estudar a violência como um campo unificado e explorar seu papel na formação da comunidade (Xydopoulos, 1.κ.; Vlassopoulos, 2017, p. 1-27).⁶ Neste texto, salientamos, restringir-nos-emos apenas à violência no âmbito de um dos aspectos formadores da comunidade, o do *agônes* atlético e de sua estreita associação com a masculinidade.

Não podemos perder de vista que os esportes de combate em particular, com os seus elementos de violência e selvageria, oferecem uma perspectiva inusitada acerca das diversas sociedades. Poliakoff (1987, p. 1 e 54) argumenta que ao passo que a sociedade grega arcaica se desenvolveu, a necessidade de práticas esportivas violentas aumentou, e o pancrácio preencheu um nicho de competição total que o boxe e a luta não conseguiram ocupar.

Refletir sobre masculinidade no mundo grego antigo remete-nos ao conceito de virilidade, isto é, de *andreía*. Paul Cartledge (1998, p. 54) defende que virilidade e masculinidade se constituem no centro da história grega. Mesmo estando no campo das idealizações, o termo virilidade estabelece, segundo Georges Vigarello (2013, p. 11), comportamentos e ações designando, no Ocidente, as qualidades do masculino, do homem. Como virilidade implicava a formação do cidadão pleno, havia por parte dos helenos uma preocupação com o tema. Vemos tal postura em Aristófanes. Nas *Nuvens* (v. 987), ele lamenta a existência, no século v a.C., de um enfraquecimento da formação viril dos cidadãos atenienses.

Maurice Sartre (2013, p. 25 e 46), ao dedicar-se ao estudo das virilidades gregas, reforça não existir *andreía* sem um profundo sentido de *agôn*, de disputa: “sempre e em toda a parte fazer melhor do que o outro”. Assim sendo, continua o helenista, o esporte constitui-se

6 Cartledge (1998, p. 61) menciona que a violência era o princípio organizador central da sociedade grega antiga, pois a violência era politizada, e que o poder político repousava na organização da violência.

em uma oportunidade de manifestar uma forma menos guerreira da *andreia*, enfatizando a beleza do corpo e as qualidades éticas do vencedor.

Conforme vimos abordando, a masculinidade/virilidade e a violência mantêm uma relação próxima, oriunda da própria ideia de dominação masculina. Pierre Bourdieu (2002, p. 63) reforçou, a partir de realidades contemporâneas, que os próprios homens, sem notarem, tornaram-se vítimas dessa representação dominante. Podemos inferir que os gregos antigos também se viam presos à idealização constituída acerca dos seus comportamentos e de suas atitudes. Porém, vale enfatizar que para cada contexto sociocultural, elegemos modelos de homens aceitáveis e valorizados (Cecchetto, 2004, p. 70). E o modelo pensado pelo e para os gregos é o do cidadão-atleta.

As discussões acerca das masculinidades como constructos sociais são constantes nas pesquisas mais atuais sobre gênero (Cf. Connell, 1995; Oliveira, 2004); o que significa dizer que a masculinidade não é uma forma natural ou indiferenciada, ou mesmo que as percepções de como o poder é “genderificado” sejam as mesmas em qualquer sistema (Foxhall, 1998, p. 4). Em síntese, o conceito de masculinidades, além de construído historicamente, pressupõe uma relação com o de feminilidades, até porque ambos, assim como o próprio gênero, são relacionais (Oliveira, 2004, p. 13).⁷ Não será excessivo destacar que o interesse pela masculinidade foi propiciado pelas discussões feministas (Cecchetto, 2004, p. 51-52 e 57; Connell, 1995, p. 43-44).

O vínculo direto entre práticas esportivas e masculinidades foi forjado muitas vezes a partir da tendência de associação dos

7 Já tive a oportunidade, junto com o Professor Sílvio de Almeida Carvalho Filho, de discutir tais questões. Ver: Lessa; Filho, 2008, p. 11-34. Reforçamos que são poucos os trabalhos que se dedicam à masculinidade (Cecchetto, 2004, p. 53). Para o caso do mundo antigo grego, ver: Foxhall; Salmon, 1998.

exercícios das modalidades esportivas com a necessidade de uma grande dose de força física para praticá-las (Cf. Elias, 1992, p. 186), talvez da ideia do uso da violência. Porém, as disputas esportivas são fundamentais para a construção das noções de cidadania e de civilização, tão caras para a comunidade política grega. Para além do uso da força física e da consolidação da tão propagada dominação/superioridade masculina⁸, os *agônes* atléticos ensinam regras que definirão os limites permitidos da violência, isto é, a justa medida, inclusive no mundo contemporâneo. Atletas e espectadores encontram-se submetidos a essas regras (Elias, 1992, p. 189-191).

Em síntese, a violência pode ser entendida como um aspecto inerente à vida social e aparece geralmente vinculada à constituição de uma identidade masculina, que deve ser conquistada por meio de competições, disputas (Cecchetto, 2004, p. 76). Assim, concluímos que os *agônes* atléticos atuavam como um veículo para a *espetacularização* da virilidade do cidadão, pois esta deveria ser atestada pelos outros homens, pela comunidade poliáde. Afinal, a *pólis* era uma sociedade de honra e vergonha. E por meio das imagens pintadas em suporte cerâmico, Atenas propagava os ideais de virilidade dos seus cidadãos.

Imagens de violência esportiva

Podemos afirmar que há um consenso de que boxe, luta e pancrácio, esportes de contato⁹, eram modalidades que permitiam táticas de lutas desarmadas, sendo as três formas mais importantes

-
- 8 Lin Foxhall (1998, p. 4-5) destaca que, de fato, parte da própria definição de masculinidade e poder masculino inclui frequentemente o controle de mulheres específicas cuja submissão associada manifesta, simboliza e destaca a superioridade masculina.
- 9 Esportes de contato são aqueles que envolvem certo grau de contato de jogador para jogador e/ou jogador para objeto, podendo ser aplicado, na contemporaneidade, tanto para esportes de equipe quanto de combate (Lessa, 2017, p. 127).

de combate esportivo. Requereriam uma variedade de habilidades e eram consideradas pelos gregos como modalidades de combate intimamente relacionadas (Poliakoff, 1987, p. 7-8). As três modalidades foram classificadas por Filóstrato (*Sobre a ginástica*, 3) como do tipo pesado.

Passemos à análise¹⁰ de três imagens pintadas em suporte cerâmico que fazem referências direta ou indireta ao pancrácio, modalidade mais perigosa e árdua de todas as competições (Paleologos, 2004, p. 244), abrangendo um recorte cronológico constituído entre os anos de 525 e 300 a.C. Dois dos vasos são do estilo chamado de figuras negras¹¹, enquanto um é do de figuras vermelhas¹².

Vale acentuar que o termo pancrácio é frequentemente definido como “força completa” ou “combate completo” (Sweet, 1987, p. 60; Lessa, 2017, p. 128), e tal definição pode explicar a modalidade como aquela que permite o uso de quase todos os golpes e presas (García Romero, 1992, p. 338). Esta afirmação é comumente usada para atestar que o pancrácio é a prova mais violenta dos jogos, combinando a luta e o boxe. Poliakoff (1987, p. 54) pondera que a ideia de

10 O método semiótico proposto por Claude Calame (1986) para as imagens pressupõe:

1º. Verificar a posição espacial dos personagens, dos objetos e dos ornamentos em cena;

2º. Fazer um levantamento dos adereços, mobiliário, vestuários e os gestos, estabelecendo um repertório dos signos;

3º. Observar os jogos de olhares dos personagens.

3.1. Perfil: o receptor da mensagem do vaso não está sendo convidado a participar da ação. Neste caso, o personagem deve servir como exemplo para o comportamento do receptor;

3.2. Três quartos: o personagem que olha tanto para o interior da cena quanto para o receptor está possibilitando, a este último, participar da cena;

3.3. Frontal: personagem convida o receptor a participar da ação representada.

11 O estilo chamado de figuras negras constitui-se pela apresentação dos elementos da decoração em tom escuro sobre fundo claro.

12 Já o estilo chamado de figuras vermelhas, mais característico do período clássico, apresenta os elementos da decoração em tom claro sobre fundo escuro.

luta total deve ser tão antiga quanto a humanidade, mas a formalização dessa atividade em um esporte é assunto bem diferente e significativo. Ainda segundo o helenista, o pancrácio não aparece na literatura grega antes do século v a.C.

Referenciando a vitória do atleta Arriquión em Olímpia, falecido após o próprio ter dado tudo de si pelo sucesso atlético, Filóstrato (*Imagens*, II.6.1) enaltece o pancrácio como “prova de homens de verdade”. Na sequência (*Imagens*, II.6.3), o filósofo grego que viveu no Império Romano, isto é, entre os séculos II e III d.C., afirma ser o pancrácio um combate com grandes riscos. Durante a luta é preciso saber cair de costas, com o que o lutador nunca está seguro; é necessário ainda entrelaçar-se com seu adversário e ainda dominá-lo mesmo que pareça que ele vai fazê-lo cair; você deve segurá-lo com maestria aqui e ali, atacá-lo pelo tornozelo, torcer a mão, acertar e pular no adversário, assim descreve o filósofo. Logo, no pancrácio vale tudo, exceto morder e arrancar os olhos, apesar da existência de referências que põem em dúvida tais proibições – ver, por exemplo, a figura 2. Em Esparta, segundo também Filóstrato, eram permitidos todos os golpes, inclusive estrangular.

Ainda referente à proibição de morder e arrancar, Aristófanes, na *Paz* (vv. 898-899), narra um encontro erótico em termos de pancrácio. Trigueu aconselha ao homem golpear e arrancar sua parceira com o punho e o falo.

Iniciemos a análise da primeira imagem, nas figuras 1 e 2. No *skyphos*¹³ atribuído ao pintor Theseus, datado entre os anos de 525 e 475 a.C., temos nas duas faces um esquema cênico similar: dois atletas nus e, no caso da face A, barbados, golpeando-se entre dois outros personagens também barbados.¹⁴ De imediato, há três aspectos a serem enfatizados: primeiro, a presença e/ou ausência

13 Importante taça para vinho.

14 Há nas duas faces do vaso inscrições, mas nenhuma das descrições obtidas até o momento dá conta de descrevê-las.



Figura 1. Face A do *skýphos* atribuído a Theseus

Fonte: Nova Iorque, Metropolitan Museum – inv. 06.1021.49. Temática: Pancrácio e Luta. Proveniência: Não fornecida. Forma: *skýphos* (taça). Estilo: Figuras Negras. Pintor: Theseu (por Beazley). Data: aprox. 525-475 a.C. Indicação Bibliográfica: Poliakoff, 1987, p. 58, fig. 56; <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/247221>; www.beazley.ox.ac.uk/index.htm (vaso number 306785 - consultado em julho de 2023).

de barba é signo, para as imagens masculinas, de demarcação de idade adulta; segundo, golpear com a mão e o pé era parte principal do *agônes* esportivos (Poliakoff, 1987, p. 54); terceiro, a nudez dos personagens evidencia que se trata de atletas. Reforçamos que o exercício do esporte nu foi erigido pelos helenos como verdadeiro indicador de civilização (Sartre, 2013, p. 41-42).



Figura 2. Face B do *skyphos* atribuído a Theseus

Fonte: Nova Iorque, Metropolitan Museum – inv. 06.1021.49. Temática: Pancrácio e Luta. Proveniência: Não fornecida. Forma: *skyphos* (taça). Estilo: Figuras Negras. Pintor: Theseu (por Beazley). Data: aprox. 525-475 a.C. Indicação Bibliográfica: Poliakoff, 1987, p. 58, fig. 56; <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/247221>; www.beazley.ox.ac.uk/index.htm (vaso number 306785 - consultado em julho de 2023).

Há um consenso de que nas representações iconográficas nem sempre é fácil fazer a distinção entre o pancrácio, o boxe e a luta livre. É o caso, inclusive, do *skyphos* que estamos interpretando. Porém, assim como Poliakoff e o *Beazley Archive*, consideraremos que as

cenas representam o pancrácio. Defendemos que as competições acontecem sob o olhar de um treinador – personagens portando a vara, um signo de poder sobre os atletas e coroas em suas cabeças, indício que foram vitoriosos como atletas – e outros dois personagens não claramente identificados.

As cenas passam-se no mesmo quadro espaço-temporal; os gestos dos atletas e dos demais personagens atestam tal assertiva. Tudo indica tratar-se de uma cena de treino na palestra. Segundo Bailly (2000, p. 1442), palestra é “lugar onde se exercita a luta”. A representação dos personagens e dos jogos de olhares é em perfil, evidenciando que a cena é um exemplo a ser seguido pelos receptores. Os dois personagens de pé em ambas as faces do vaso demonstram atenção aos movimentos dos atletas.

Ambos os atletas presentes na face A usam em suas mãos tiras de couro, que se apresentavam em forma de luvas, ou de mitenes (pois os dedos ficavam a descoberto), cobrindo o pulso e quase todo o antebraço. Poliakoff (1987, p. 56-57) defende que os atletas do pancrácio ocasionalmente usavam tiras de boxe leves que lhes permitiam bater com mais força sem medo de machucar os nós dos dedos.

Em linhas gerais, podemos afirmar que, no pancrácio, recorrer aos socos era algo eficaz para enfraquecer um oponente ou para liberar um golpe, e que chutar era praticamente o sinal identificador da modalidade, revelando o seu grau de agressividade. O propósito era pôr o adversário fora de combate, ou porque ele desfalecesse, ou porque, levantando o braço, se confessasse vencido. A morte, como no caso do atleta Arriquión, não era o almejado. Filóstrato (*Imagens*, II.6.4) narra a intenção do oponente do atleta de matá-lo. Ele teria enfiado o cotovelo na garganta do atleta impedindo-o de respirar, enquanto com as pernas oprimia sua virilha e com cada um de seus pés travava os joelhos de Arriquión.

Retornando às imagens que estamos analisando, vemos na face A que o atleta que se encontra embaixo, que poderia passar a

imagem de imobilizado, aplica uma chave de braço no oponente e este dá um soco em seu rosto. Conforme mencionamos no início deste texto, o pancrácio constituía-se em uma atividade considerada “pesada” e talvez tal característica explica a representação dos corpos dos atletas mais volumosos nessas cenas, em especial, coxas e tórax. Plutarco, por exemplo, enfatizava que o corpo humano dizia muito sobre os atletas, isto porque “os atletas bem treinados acabam derrubando adversários mais inventivos [...]” (Plutarco. *Cleômenes*, 27).¹⁵

Na face B do *skýphos*, temos dois atletas. Um segura e esmurra o seu oponente, que se encontra com as pernas arcadas e um dos braços apoiado no chão. Parece-nos numa situação de imobilizado. Nas extremidades do vaso estão dois personagens também barbados; um idoso, pois possui cabelos e barbas brancas. Este segura em sua mão direita uma vara, signo que o remete à condição de treinador. O outro segura na sua mão direita algo não completamente identificado, talvez um saco.

Os jogos de olhares em perfil dos atletas demonstram o estabelecimento de comunicação interna à cena; o mesmo acontece com os outros dois personagens. Diferente da cena anterior, nessa os atletas são imberbes. Há, nesse sentido, uma diferença de faixa etária entre os atletas, que são jovens, e os outros dois personagens que possuem barba. Mas mesmo entre eles, há demarcação de diferença de faixa etária, pois o treinador, conforme mencionamos, possui barba e cabelos brancos. Todos os personagens portam coroas em suas cabeças, indicando terem sido vencedores em competições anteriores.

Passemos para as imagens que foram pintadas em uma ânfora panatenaica¹⁶ de figuras negras, atribuída ao pintor Nikomachos

15 Tradução de Gilson C. Cardoso.

16 A ânfora é um vaso para líquidos e sólidos. Usado para armazenar e transportar vinho, óleo e outros artigos. No caso específico da ânfora panatenaica, ela era



Figura 3. Face A da ânfora atribuída a Nikomachos

Fonte: Londres, British Museum – inv. 1873o820.370 (Cat. Vases B 610). Temática: Pancrácio. Proveniência: Cápua, Itália. Forma: *Ânfora Panatenaica*. Estilo: Figuras Negras. Pintor: Nikomachos Series. Data: aprox. 400-300 a.C. (Beazley) 332-331 a.C. Indicação Bibliográfica: Pedley, 1998, p. 312, fig. 9.50; Paleologos, 2004, p. 247, fig. 129; https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1873-o820-370, www.beazley.ox.ac.uk/index.htm (vaso number 303165 - consultado em julho de 2023).

uma das premiações ganhas pelo atleta vencedor nos jogos que aconteciam a cada quatro anos durante a festa religiosa/cívica em homenagem a Atena, deusa protetora de Atenas. Mesmo depois da introdução do estilo de figuras vermelhas, as ânforas panatenaicas continuaram a fazer uso do estilo de figuras negras (Pedley, 1998, p. 312).



Figura 4. Face B da ânfora atribuída a Nikomachos

Fonte: Londres, British Museum – inv. 18730820.370 (Cat. Vases B 610). Temática: Pancrácio. Proveniência: Cápua, Itália. Forma: *Ânfora Panatenaica*. Estilo: Figuras Negras. Pintor: Nikomachos Series. Data: aprox. 400-300 a.C. (Beazley) 332-331 a.C. Indicação Bibliográfica: Pedley, 1998, p. 312, fig. 9.50; Paleologos, 2004, p. 247, fig. 129; https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1873-0820-370, www.beazley.ox.ac.uk/index.htm (vaso number 303165 - consultado em julho de 2023).

e datada do século IV a.C. – figuras 3 e 4. Concentrar-nos-emos na análise da face B da ânfora, pois na face A temos o esquema cênico comum com a presença da deusa Atena. Lembremos de que a ânfora panatenaica era um dos prêmios para os vencedores nas

Grandes *Panateneias*. Na outra face, temos a modalidade na qual o atleta saiu vitorioso.

Na face A, temos a presença de Atena no centro da cena, que normalmente é pintada portando o escudo, a lança, o capacete de crista alta ornado com volutas e égide.¹⁷ Destacamos, na representação da deusa, o seu escudo e lança, ladeada por duas colunas dóricas acima das quais temos uma *Niké* e não os tradicionais galos. A deusa porta brincos, pulseiras e um colar. Segura ainda em sua mão direita uma coroa de flores.

Junto à coluna e à direita na imagem, no mesmo sentido a que a deusa se dirige, existe a inscrição: *ton Athenethen áthlon*. Vários significados podem assumir a presente inscrição, principalmente em virtude do termo *áthlon*, que nos remete a “prêmio, competição” ou ao “espaço propriamente de combate”. Porém, adotaremos para efeito de nossa análise o significado de “um prêmio dos jogos de Atenas”. Ao lado da outra coluna há uma inscrição adicional, a saber: *Niketes archon*. De acordo com Pedley (1998, p. 312), em cerca de 375 a.C. os pintores passaram a inscrever na ânfora o nome do arconte correspondente ao ano de produção do vaso. No caso de nossa ânfora, o nome do arconte não foi registrado.

Passemos à face B da ânfora panatenaica que possui representada a cena de pancrácio. Nela vemos quatro personagens, três barbados e um imberbe. Ou seja, três em idade adulta e um jovem. Há que se observar uma outra oposição: nu versus vestido. Como já tivermos oportunidade de mencionar, a nudez é uma indicação de que os personagens são atletas. Já o vestido com *himátion* é o *bra-deús*¹⁸, que porta ainda uma coroa. Na sua mão direita há um ramo de palmeira e na esquerda uma coroa, possivelmente destinada ao

17 “Égide”: a designação deste manto (*gr.aegis*), significa “pele de cabra”. Foi por muito tempo a pele de cabra, enfeitada frequentemente com serpentes, o emblema principal de Zeus e de Atena (Schmidt, 2015, p. 98).

18 Árbitro ou juiz de combate.

atleta vencedor. Ele observa atentamente os movimentos proferidos pelos atletas. Os seus gestos revelam uma interação com os atletas.

No que se refere à representação dos personagens e de seus jogos de olhares, a cena é significativa, pois encontramos os três tipos de jogos de olhares elencados por Claude Calame (1986). O atleta na posição curva está representado em perfil, o outro atleta e o *ephedros* – “aquele que observa”, “atleta de reserva” ou ainda “novo adversário”¹⁹ – estão em frontal e o treinador em três quartos. Há na cena todas as possíveis formas de interação com os receptores. Ela permite o diálogo dos personagens com os receptores, assim como pode ser apenas um exemplo a ser seguido.

Interessa-nos sobretudo refletir sobre os dois atletas no centro da imagem. O atleta à esquerda da imagem, que olha para frente, tem no seu braço esquerdo a cabeça do seu oponente, que se encontra curvado, enquanto busca golpeá-lo com a sua mão direita. Há a possibilidade de o atleta estar mantendo presa a cabeça de seu oponente ou, contrariando algumas das informações presentes na documentação – em especial, Filóstrato – e na produção historiográfica contemporânea, estar recebendo uma mordida dele, situação que revela carga de violência significativa.

O que observamos até o momento é que o pancrácio era uma competição acalorada, devendo os competidores estar preparados para um desconforto considerável, como chutes, socos, areia na boca, membros torcidos e estrangulamentos (Poliakoff, 1987, p. 63). Possivelmente poderemos incluir nessa lista de infortúnios também a mordida.

Na próxima taça²⁰ de figuras vermelhas, atribuída ao pintor Foundry por Beazley e datada da primeira metade do século v a.C.,

19 Pensamos não se tratar de novo adversário em virtude da diferença de idade entre ele (imberbe) e os atletas no centro da imagem (barbados).

20 Disponível em: <https://www.carc.ox.ac.uk/XDB/ASP/recordDetails.asp?recordCount=1&start=0>.

temos provavelmente cenas de luta e de pancrácio²¹, duas modalidades com expressiva agressividade, além de referências ao salto e ao lançamento de dardo. Diferentemente das imagens anteriores, essas são claramente de interior, pois contamos com os seguintes signos de interioridade: halteres e sacos pendurados, dados reclinados nas paredes, além de coluna. Logo, há uma precisão maior para afirmarmos tratar-se de cenas na palestra.

Em cada uma das cenas pintadas, temos quatro personagens de uma mesma faixa etária, isto é, imberbes/jovens. A comunicação estabelecida entre eles limita-se ao âmbito interno, pois os jogos de olhares são em perfil. Verificamos mais uma vez a oposição nudez versus vestido. Apesar de serem da mesma idade, o personagem na extrema direita da cena está vestido e exerce movimentos que podem ser lidos como de autoridade sobre os atletas; logo, trata-se de um *paidotribes*.

Na face B temos uma cena composta de maneira análoga à anterior, mas representando uma etapa mais avançada, segundo a descrição do *Corpus Vasorum Antiquorum*. Se aceitarmos tal premissa, teríamos representado nessa *kýlix* algo bastante difícil na pintura dos vasos, que é a representação de dois momentos de uma mesma disputa, ou seja, uma sequência do *agôn*. Assim teríamos os mesmos personagens em momentos temporais diversos.

Na face A, temos os atletas inclinados um frente ao outro. O da direita segura o seu oponente pelo braço esquerdo e pela nuca. Os dois possuem as pernas mais ou menos flexionadas, sobretudo o que ataca. Há um certo domínio do atleta da direita. Já os dois outros personagens que observam a disputa – o *paidotribes* e o jovem atleta – têm os braços erguidos em direção um ao outro.

Retornando à face B, o atleta da direita joga à terra o seu adversário, que tomba sobre o seu joelho direito enquanto a sua perna

21 Pelo CVA a cena é de luta e pelo Beazley é luta e pancrácio.

esquerda encontra-se alongada sobre o solo. O seu braço esquerdo protege os seus olhos enquanto o direito está estendido, pronto para receber o peso do corpo na queda final. O atleta que está vencendo a disputa inclina-se para a frente; o seu braço direito está estendido e toca o seu oponente próximo à axila. O seu outro braço também está estendido para trás e encontra-se pronto para lançar um novo golpe. Já os dois personagens nas extremidades do vaso possuem atitudes diferenciadas, inclusive em relação à cena anterior. O que consideramos ser um jovem atleta possui as pernas cruzadas e seu braço esquerdo reclinado na coluna, enquanto o direito está dobrado sobre o seu quadril. O *paidotribes*, à direita da imagem, segura com a mão direita uma vara bifurcada que ele virará para os atletas, encerrando a disputa.

O que percebemos nas duas cenas que decoram a presente *kýlix* é o uso da agressividade dentro dos limites e das regras impostas pelos *agônes* atléticos gregos, inserindo-os na noção grega de vida civilizada em oposição à barbárie; ou ainda no conceito elaborado por Nobert Elias de *processo civilizatório*. O enunciado narrado na *kýlix* distancia-se daquele presente na ânfora panatenaica, caso confirmemos tratar-se de uma mordida efetuada no braço de um dos atletas.

Dos três vasos áticos que analisamos, dois – figuras 3 a 6 – possuem as suas proveniências oriundas da região da Itália. Para além das relações comerciais estabelecidas pelos helenos na Magna Grécia, inferimos que tal constatação instiga-nos, apesar de carecer nesse momento de uma argumentação mais sólida, para além de um mercado consumidor que também valorizava a força física, a violência e a virilidade/masculinidade na dinâmica de suas sociedades. Talvez este fato corrobore os enfoques apresentados no decorrer de nosso texto, de que a violência com as suas especificidades é um fenômeno social presente em todas as sociedades, e que refletir sobre os limites de sua presença é essencial à dinâmica social. Assim, a circulação dessas cenas fora de Atenas permitiria uma discussão

mais ampla sobre a necessidade de regras e de limites para o exercício da violência e da competitividade. Apesar de conhecermos que a circulação dos vasos áticos na região da Itália é expressiva, chegar a uma conclusão mais sólida sobre o fluxo de tais temáticas nessa região requer a análise de um corpus mais expressivo de vasos e da verticalização de seu contexto comercial, algo que não se constitui em nosso objeto de estudo no momento.

Conclusão

É algo evidente que os gregos antigos não entenderam o mundo sem a prática e as competições esportivas. É tão forte esse vínculo que Fernando García Romero (2019, p. 11-12) é categórico ao afirmar que sem lugar onde praticar esporte não existe uma cidade, ao menos uma cidade grega. Isto porque os *agônes* esportivos constituem uma das marcas da cultura helênica. Referimo-nos à prática que incorpora os limites da agressividade física, através do respeito às regras. Lembremos que a agressão física é tida como um dos mais óbvios atos violentos (Odalía, 2004, p. 23).

As imagens que analisamos revelam a existência da agressividade física e da violência na prática, sobretudo, do pancrácio. Tal contexto agressivo é lido muitas vezes como inerente à virilidade, à masculinidade. Buscamos desconstruir tal relação imediata e enfatizar a prática organizada dos *agônes* pelos helenos. E que tal opção – pela prática organizada dos exercícios físicos – significava civilização. Mais concretamente, sua civilização confirmada pela relevância atribuída à educação física e à prática do esporte nos discursos dos autores e dos pintores. Esse processo civilizatório contínuo culmina quando os homens alcançam a capacidade de viver em sociedade, em *pólis*.

Nesse sentido, somos obrigados a concordar com Elias (1992, p. 202), quando menciona que as práticas esportivas oferecem

a libertadora emoção de uma luta em que investem habilidade e esforço físico, ficando reduzida ao mínimo a possibilidade de que alguém se fira seriamente.

Por fim, podemos afirmar que as práticas esportivas se constituíram – e continuam a constituir-se – em uma atividade organizada e centrada na competição entre, ao menos, duas partes. Sempre exigem algum tipo de exercício ou esforço físico, mas os enfrentamentos realizam-se seguindo regras conhecidas, que definem os limites da violência permitida e da civilidade.

Referências bibliográficas

- ARISTÓFANES. *A Paz*. Aristófanis: Comédias. Trad. De Maria de Fátima S. e Silva, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- ARISTÓFANES. *Nuvens*. Aristófanis: Comédias. Trad. De C. Magueijo. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000.
- BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- CALAME, Cl. *Le récit en Grèce Ancienne: enonciations et representations de poètes*. Paris: Meridiens Klincksieck, 1986.
- CAMBIANO, G. “Tornar-se homem”. In: VERNANT, J-P. (Org.). *O homem grego*. Lisboa: Presença, 1994. p. 75-101.
- CARTLEDGE, P. The *machism* of the Athenian empire – or the reign of the *phaulus*? In: FOXHALL, L.; SALMON, J. (Orgs.). *When men were men: masculinity, power & identity in classical antiquity*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 1998. p. 54-67.
- CECCHETTO, F. R. *Violência e estilos de masculinidade*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004.

CONNELL, R. W. *Masculinities: knowledge, power and social change*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1995.

ELIAS, N. Un ensayo sobre el deporte y la violencia. In: ELIAS, N.; DUNNING, E. (Orgs.). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992. p.185-212.

FILÓSTRATO. *Descripciones de cuadros*. Trad. De Francesca Mestre. Madrid: Gredos, 1996a.

FILÓSTRATO. *Gimnástico*. Trad. De Francesca Mestre. Madrid: Gredos, 1996b.

FOXHALL, L. Introduction. In: FOXHALL, L.; SALMON, J. (Orgs.). *When men were men: masculinity, power & identity in classical antiquity*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1998. p. 1-9.

FOXHALL, L.; SALMON, J. (Orgs.). *When men were men: masculinity, power & identity in classical antiquity*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1998.

GARCÍA ROMERO, F. *El deporte en la Grecia Antigua*. Madrid: Editorial Síntesis, 2019.

GARCÍA ROMERO, F. *Los juegos olímpicos y el deporte en Grecia*. Barcelona: Editorial AUSA, 1992.

KERR, J. H. *Rethinking aggression and violence in sport*. Londres: Routledge, 2005.

LESSA, F. S. Esporte na Grécia Antiga: um balanço conceitual e historiográfico. *Recorde: Revista de História do Esporte*, v. 1, n. 2, p. 1-18, 2008.

LESSA, F. S. *Atletas na Grécia Antiga: da competição à excelência*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

LESSA, F. S.; FILHO, S. A. C. Masculinidade? Uma reflexão comparativa. In: LESSA, F. S. (Orgs.). *Poder e trabalho: experiências em História Comparada*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008. p. 11-34.

MORAIS, R. *O que é violência urbana*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

ODALIA, N. *O que é violência*. São Pulo: Editora Brasiliense, 2004.

OLIVEIRA, P. P. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte/ Rio de Janeiro: Editora UFMG/IUPERJ, 2004.

PALEOLOGOS, K. O pancrácio. In: YALOURIS, N. (Sup. Geral). *Os jogos olímpicos na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2004. p. 244-49.

PEDLEY, J. G. *Greek art and archaeology*. Londres: Laurence King, 1998.

PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 2002.

PLUTARCO. *Cleômenes. Vidas Paralelas*. Trad. Gilson C. Cardoso, São Paulo: PAUMAPE, 1992.

POLIAKOFF, M. B. *Combat sports in the Ancient World: competition, violence and culture*. New Haven: Yale University, 1987.

RIAL, C. S. M. Rúgbi e judô: esporte e masculinidade. In: PEDRO, J. M.; GROSSI, M. P. (Orgs.) *Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998.

SACRAMENTO, L. T. Violência: lembrando alguns conceitos. *Aletheia*, n. 24, p. 95-104, 2006.

SARTRE, M. Virilidades gregas. In: CORBIN, A.; COURTINE, J-J.; VIGARELLO, G. (Orgs.). *História da virilidade*. Vozes: Petrópolis/RJ, 2013. p. 17-70.

SCHMIDT, J. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Lisboa: Edições 70, 2015.

SWEET, W. E. *Sport and recreation in Ancient Greece*. A sourcebook with translations. Nova Iorque/Oxford: Oxford University Press, 1987.

VANOYEKE, V. *La naissance des jeux olympiques e le sport dans l'Antiquité*. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

VIGARELLO, G. Introdução: a virilidade, da Antiguidade à Modernidade. In: CORBIN, A.; COURTINE, J-J.; VIGARELLO, G. (Orgs.). *História da virilidade*. Vozes: Petrópolis/RJ, 2013. p. 11-16.

XYDOPOULOS, I. K.; VLASSOPOULOS, K. Introduction: the study of violence and community in Ancient Greek history. In: XYDOPOULOS, I. K.; VLASSOPOULOS, K.; TOUNTA, E. (Orgs.) *Violence and community: law, space and identity in the Ancient Eastern Mediterranean World*. Londres: Routledge, 2017. p. 1-27.

CAPÍTULO XI

O trabalho nas minas e nas pedreiras como punição martiriológica Violência no epistolário cipriânico

Ana Teresa Marques Gonçalves

Donald G. Kyle, no seu livro sobre os jogos gladiatoriais romanos, os *ludi* e os *munera*, intitulado *Sport and spectacle in the ancient world*, começa se perguntando se podemos denominar os combates em si como violentos. Ao conceituar esporte e espetáculo, impôs-se a necessidade de refletir sobre a noção de violência, percebendo-a como uma qualificação que varia no tempo e no espaço (Kyle, 2007, p. 9-22). O que pode ser identificada como uma conduta violenta para a nossa suscetibilidade moderna nem sempre o era para a visão dos antigos. A morte que se seguia a muitos dos combates e o tratamento funerário garantido aos gladiadores poderia parecer aos nossos olhos uma representação da violência em si. Contudo, dentro dos limites dos parâmetros culturais romanos, toda a ação estava imersa numa teia de significados religiosos, políticos e econômicos que lhes garantia um sentido muito pouco mórbido. Atuar e morrer na arena revestia-se de um sentido pedagógico, de execução da justiça e de honra aos deuses. A grande maioria dos gladiadores era formada por

escravos, que viam nas vitórias sucessivas a possibilidade da manumissão. A viabilidade de reencenar batalhas históricas vencidas pelos romanos era uma oportunidade única de reverenciar heróis do passado e de enfatizar a potência guerreira dos vindouros. A arena era também espaço de exercício da justiça, quando os punidos por lei eram executados ao olhar dos membros da comunidade de cidadãos. Então, simplesmente denominar os jogos gladiatoriais de prática social violenta diminui em muito sua valoração como empreendimento repleto de sentido para seus executores e para sua audiência¹.

Os trabalhos produzidos desde o século passado referentes aos estudos culturais habilitaram os historiadores a refletirem sobre temas como a história das sensibilidades², das emoções³, do ima-

- 1 No livro *The gladiators*, Fik Meijer inicia seu estudo apresentando todo o prestígio que poderia vir a cercar a figura do lutador, seus treinamentos, muitas vezes públicos, sua performance, por vezes trágica, e toda a fama que poderia cercar seu nome. A violência impressa em suas ações só garantia condimento à inserção de seu nome na memória dos espectadores romanos (Meijer, 2005, p. 39-41).
- 2 Não podemos deixar de citar o livro que introduziu esta temática nos estudos brasileiros: *Sensibilidades na história*: memórias singulares e identidades sociais, de Sandra Jatahy Pesavento e Frédérique Langue, no qual se indica a confluência entre estudos históricos, memorialísticos e identitários com a necessidade de percepção de alternâncias nas sensibilidades dos indivíduos, permeados ou ativos nas ações humanas. A forma como cada ator vivencia e sente um fenômeno social específico diferencia-se de acordo com cada imaginário (Pesavento; Langue, 2007).
- 3 A história das emoções tem se destacado tanto nos estudos culturais do último século que podemos encontrar livros sucintos, como *História das emoções*: problemas e métodos, de Barbara H. Rosenwein (2011), bem como os três volumes da obra *História das emoções*, coletânea dirigida por Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello (2020), cujos capítulos estendem-se da Antiguidade ao mundo contemporâneo. Ambos os livros demonstram como as emoções pertencem ao campo do humano, aproximam épocas, lugares, experiências e reações. Todavia, como elas se manifestam e por que elas ocorrem pode variar de acordo com cada substrato cultural, o que as define, as elabora e as explica. Por isso, as emoções converteram-se em fenômenos a serem estudados pelos historiadores. A emoção variável identificada frente à ocorrência de um ato de violência passou também a integrar os estudos históricos.

ginário⁴, entre outras vertentes, que indicam como o ser humano se relaciona com os sentimentos, os medos⁵, as expectativas, os afetos⁶, de forma diferente de acordo com o tempo e com o espaço. E exatamente por isso, estes sentimentos passaram a integrar o rol de fenômenos a serem pesquisados pelos historiadores, visto que adquirem permanências e mudanças em sua elaboração mental e em sua expressão física, e impulsionam os homens a agirem em seu contexto social. O sentir de forma diferenciada gera condutas definidas

- 4 Um livro bastante sucinto e simples sobre a importância da definição do conceito de imaginário para os avanços dos estudos históricos é *O que é imaginário*, de François Laplantine e Liana Trindade, no qual os autores diferenciam imaginário de mentalidade e de imaginação/fantasia/ficção, sem perder o contato com o conceito de maravilhoso e com o mundo do pensamento e das criações mentais (Laplantine; Trindade, 1996, p. 31-45). Sobre a relação entre o imaginário, a Filosofia e a Antropologia Social, não podemos deixar de citar as obras clássicas de Gilbert Durand (2012), *As estruturas antropológicas do imaginário*, e de Jean-Jacques Wunemburger (2007), *O imaginário*, nas quais os autores intentam demonstrar como os seres humanos buscam sentidos em suas ações a partir do rol de imagens culturais impressas em cada época.
- 5 Um livro que demonstra cabalmente como os homens agem de acordo com seus medos e receios, e que estes variam em cada contexto estudado, é *História do medo no Ocidente (1300-1800)*, de Jean Delumeau (2009), no qual o autor estuda os efeitos econômicos, políticos, sociais e culturais de uma pestilência e tudo o que cercou a ocorrência da peste nas esferas físicas, psíquicas e mentais, percebendo como ações foram implementadas ou evitadas a partir dos receios infundados nas pessoas que vivenciaram a eclosão e o desenvolvimento do fenômeno sanitário e médico no Ocidente.
- 6 No livro *A sociedade dos indivíduos*, Norbert Elias (1994) apresenta a concepção de que os sentimentos de medo e desejo são aqueles que mais incitam os homens a agir, reagir ou fugir de uma determinada ação. Todo movimento humano seria explicado pela necessidade de lidar convenientemente, dentro de parâmetros culturais compartilhados pela comunidade, com o que geraria medo e/ou desejo no indivíduo, concepção com a qual concordamos plenamente. Lembremos que o que impunha medo e o que permitia desejo variava de acordo com lugares e temporalidades; algumas práticas seriam impedidas, enquanto outras seriam estimuladas, pela aquisição de prestígio, status e/ou glória no âmbito social. O homem agiria na busca por adquirir reconhecimento e na tentativa de evitar o “cancelamento”.

de formas diversas. O que poderia ser identificado como um ato violento por uma sociedade pode não o ser por outra⁷. Cada cultura apresenta um rol de significados próprios para cada ação efetivada pelos seres humanos. Assim, cada comunidade soube identificar o que era considerado violento ou não de ser implementado em seu interior. Ao historiador cabe enfatizar as diversas nuances que esta caracterização impõe a sua análise factual: tal comportamento era identificado como violento por eles ou por nós? Esta é a pergunta que deve sempre conduzir os estudos sobre o referido tema.

Neste capítulo, debruçamo-nos sobre um tipo de punição que pode ser identificada como violenta desde os romanos: os trabalhos compulsórios em minas e pedreiras, espaços vistos como insalubres, penosos, difíceis, e que poderiam gerar uma morte inglória e dolorosa, ou fazer com que o punido ostentasse machucados e marcas corporais visíveis por toda a continuidade de sua existência na Terra. Torna-se necessário compreender como os punidos tornaram-se uma mão de obra auxiliar à que era então utilizada nas escavações, de origem livre e/ou escrava, e como esta punição passou a integrar o rol de penalidades impostas aos convertidos ao Cristianismo a partir do segundo século d.C.

Relendo o epistolário do Bispo Cipriano de Cartago, produzido no terceiro século de nossa era, encontramos duas missivas referentes ao emprego desta punição aos conversos perseguidos desde o governo do Imperador Romano Décio, e suas consequências para a comunidade cristã norte-africana. Neste texto, objetivamos analisar

7 No livro *A violência e o sagrado*, René Girard estuda a realização dos sacrifícios. Defende o autor que os homens seriam governados por um instinto mimético, que os levaria a gerar conflitos e rivalidades de tal ordem que seria fundamental proceder constantemente à prática dos sacrifícios como forma de expiação de seus erros. A violência seria, assim, pedra angular da formação das comunidades humanas. O sistema judiciário contemporâneo serviria para ocupar o lugar das práticas religiosas do passado, como os sacrifícios, as expiações e as confissões públicas de pecado (Girard, 1990).

o potencial violento de tal punição e seu desdobramento no cotidiano das comunidades de conversos cristãos cartagineses, além da intervenção dos bispos na imputação deste tipo de penalidade.

Punição e violência nas leis romanas

Carlin A. Barton (2001), no livro *Roman honor: the fire in the bones*, descreve a sociedade romana como hierárquica, competitiva e violenta desde os seus primórdios. Os sentidos de honra e vergonha deveriam balizar os comportamentos efetivados nos círculos sociais com o intuito de adquirir e/ou manter uma posição social de destaque. Ao estudar a vida emocional e espiritual dos romanos, a autora relaciona desejo de aceitação com sentimento de honra e com o exercício da cidadania, analisando as súplicas, as confissões e os suicídios em seus estudos antropológicos. Explicita que, em sociedades valoradas a partir do *honor* e do *pudor*, a violência e a crueldade exacerbam-se, principalmente após a eclosão de guerras civis, que incitam os cidadãos a defenderem posturas autocráticas e a justificarem atitudes mais bélicas. Após as Guerras Púnicas, travadas contra cartagineses tão imperialistas e militarizados quanto os romanos, Barton elucida que os latinos redefiniram seus valores, buscando cristalizar um *mos maiorum*, ou seja, um conjunto de tradições ancestrais, capazes de garantir a obtenção e a manutenção de vantagens ao seio aristocrático. Define a cultura republicana romana como uma cultura de guerra, isto é, como um repositório de virtudes soldadescas vinculadas à fomentação da disciplina, da coragem e da glória/fama, visando à preservação do status quo e a evitar a eclosão de desordens. Os *exempla* de honra e vergonha⁸,

8 Outro livro muito interessante, no qual o autor se debruça sobre a importância da honra para os romanos, é *Empire of honour*, de John Lendon (1977), com o qual Barton se comunica.

tanto factíveis quanto narrativos, serviriam, assim, como indutores de comportamento para os romanos (Barton, 2001, p. 199-269).

O poder é antes de tudo comunicação. Exerce-se autoridade a partir da dignidade e de prestígio que cada um ostenta socialmente. Para deter *dignitas*, torna-se necessário ser reconhecido como detentor da dignidade pelos membros da comunidade política. A autoridade está expressa, antes de tudo, no olhar do outro, que viabiliza que um comando seja exercido, efetivado e obedecido. A vida em comunidade é estabelecida a partir de leis que ordenam o convívio social. Segui-las é a oportunidade de ser reconhecido como bom cidadão; rompê-las é a ocasião de sofrer as sanções sociais, que visam a restabelecer a ordem. Deste modo, punir é buscar o reordenamento dos sentimentos e das práticas sociais⁹.

E punir de acordo com as leis estipuladas dentro de um sistema penal seria garantir o exercício da honra e da tradição. Desde a formulação e da divulgação das Leis das Doze Tábuas em placas de bronze dispostas para apreciação pública no Fórum da cidade de Roma em 451 a.C., na passagem da Realeza para a República, os romanos identificaram-se como seres que se comportavam a partir de normas éticas formatadas dentro dos costumes dos ancestrais. Segundo Paul Veyne, o exercício da *humanitas*, que caracterizaria o “ser romano”, seria aportar cultura literária e obter “estado de

9 Sobre a importância das punições diferenciadas levadas a cabo pelas instituições humanas, não podemos deixar de citar a obra *Vigiar e punir*, de Michel Foucault (2014), na qual o filósofo analisa os variados instrumentos de punição implementados ao longo do tempo com o intuito de ordenar a vida em comunidade. Os homens foram bastante criativos na criação de punições, mais e menos violentas, no intuito de corrigir os atos considerados errados, evitando que se repetissem no futuro. A punição é antes de tudo exemplo e pedagogia em ação. E a imputação de violência também depende de como o indivíduo reage à penalidade. Alguns consideram violentos atos que para outros seriam mais facilmente suportáveis. A escolha da punição diz respeito tanto à valoração do crime imputado quanto ao sentido de culpa, pecado e retaliação imposto por cada imaginário e senso ético.

civilização” (Veyne, 1991, p. 283-302). O que diferenciaria o selvagem do civilizado seria a utilização de todos os beneplácitos trazidos pelo fogo (luz para tarefas noturnas e calor para momentos invernais e na aquisição da alimentação cozida) e a moderação da vida comunitária pelo estabelecimento de um sistema judiciário e jurídico comum, com a estipulação homeostática de perdões e punições. As penalidades deveriam responder ao tipo de crime efetivado e às consequências sociais de sua imputação. Na Realeza, a fonte legislativa era o *Rex*, com o estabelecimento de sua força e de sua soberania; na República, as leis advinham do Senado, por meio dos *Senatus Consulta*, e da *Comitia Tributa*, por intermédio da elaboração dos plebiscitos. Os Pretores eram os magistrados responsáveis pelo cumprimento das leis vigentes, através dos julgamentos públicos efetivados nas basílicas. Pretores Urbanos atuavam em Roma e Pretores Peregrinos levavam a lei romana às províncias. Todavia, punições poderiam ser implementadas por atos da Assembleia Curiata, se envolvessem questões familiares (fratricídios, parricídios, matricídios etc.) e de herança; ou da Assembleia Centuriata, se tivesse relação com assuntos militares (espionagem, traições, covardia etc.). A partir do estabelecimento do Principado, os *Princeps* passaram também a integrar a fonte da lei e a comandar julgamentos. Além disso, Governadores de Províncias e Prefeitos também se destacaram como reordenadores sociais nos territórios por eles comandados, como a face do poderio expansionista romano¹⁰.

Deste modo, refletir sobre a aplicação das leis criadas no interior de uma determinada comunidade, em espaço e tempo específicos, é também analisar como a utilização de métodos coercitivos e punitivos regulava condutas a partir do estabelecimento compartilhado de

10 O poder jurídico e penal adquirido pelos Governadores provinciais e pelos Prefeitos, do Egito e do Pretório, é estudado por Daniëlle Sloopjes (2006), em seu livro *The governor and his subjects in the Later Roman Empire*, destacando a atuação dos mesmos na realização dos martírios.

um sistema ético das honras e de uma moral ancorada na definição das tradições. A formulação das leis e sua implementação orientavam-se pela imagem interna e externa que uma comunidade queria divulgar de si mesma. E a recorrência ou não à violência servia como parâmetro para a concessão de punições e de clemências. Não se poderia exacerbar na ocasião das punições, para não se perder o respeito da comunidade, bem como não se deveria deixar escapar uma ocasião pedagógica de corrigir exemplarmente uma má conduta. Esta disposição variada de castigos e absolvições marcava o andamento da vida comunitária¹¹.

O. F. Robinson, na obra *The criminal law of Ancient Rome*, apresenta os quatro principais tipos de castigo que a legislação romana republicana e imperial poderia imputar aos julgados culpados, que não fossem condenados ao pagamento de multas: *damnati ad bestias*, *damnati ad ludum*, *damnati ad gladium* e *damnati ad metalla*, ou seja, punição por combate com animais selvagens, punição por luta com gladiadores, punição com o uso do gládio (perda de um membro corporal, incluindo a cabeça) e punição com envio para trabalho forçado nas minas ou nas pedreiras. Neste último caso, por um tempo determinado ou até a morte (Robinson, 1995, p. 26-35). A supressão física com o uso do gládio ou da espada foi a penalidade mais utilizada contra os cidadãos plenos, os *ingenui*. Já os detentores de cidadania parcial, o *ius italicum*, ou não cidadãos eram majoritariamente punidos com os outros dispositivos legais. As narrativas mitológicas, encontradas em autores como Tito Lívio e Dionísio de Halicarnasso, sustentavam e justificavam tais práticas,

11 O *tratado sobre a clemência*, dedicado ao Imperador Romano Nero pelo seu tutor ibérico Lúcio Aneu Sêneca, é obra mister sobre o assunto. Neste tratado filosófico e político, Sêneca estimula o Príncipe a escolher a melhor hora de agir, de castigar e de absolver, lembrando-o de que a clemência, ou seja, o ato de manter a vida de um condenado, aproximaria o soberano das divindades, pois só estas poderiam poupar vidas humanas.

numa tradição meticulosamente construída e mantida (Coleman, 1990, p. 44-73).

É interessante pensar no envio do julgado criminoso para a execução de trabalhos forçados como uma penalidade alternativa à pena capital, que aproveitava para incluir mais mão de obra disponível às forças produtivas. Todas as punições observavam o caráter pedagógico, exemplar, tradicional e ético. Baseavam-se no devido processo criminal, na audição das testemunhas e na consulta à legislação arquivada. O magistrado era um executor de leis, que estavam alicerçadas na tradição e na moral. Desta maneira, a punição era sempre justa de acordo com os cânones legislativos romanos. Assim, o uso da violência no transporte dos condenados e na manutenção deles nos castigos era amplamente justificada.

De acordo com Callie Williamson, no capítulo *Crimes against the State*, desde a República, identificavam-se e criminalizavam-se ações vistas como traição à segurança do Estado romano, buscando responsabilizar e punir os cidadãos que colocavam a administração do território conquistado em perigo¹². Assim, a segurança do povo romano estava na base das leis promulgadas pelo Senado ou pela Assembleia Tributa, e ficaram conhecidas como *leges maiestatis*. A primeira delas buscou punir magistrados que desagradavam o comando da plebe e foi aplicada em 105 a.C. (*Lex Appuleia*) contra o Procônsul Servílio Coepio, cuja falha militar grave teria posto em perigo a segurança dos romanos (Williamson, 2016, p. 7). Durante os governos de Augusto a Adriano, acrescentou-se ao princípio legislativo a noção de *maiestas principis*, pelo qual vinculava-se a proteção

12 A autora apresenta como exemplo todo o processo judicial que culminou com os Cônsules e o Senado impedindo a realização de cultos a Baco dentro de Roma, pela execução de um *senatus consulta*, como consta em Tito Lívio (*História de Roma desde a sua fundação*, 39, 8-19), processo no qual a principal alegação foi de que os cultos estrangeiros estavam desestabilizando e gerando insegurança no pleno funcionamento do sistema republicano.

do Estado à proteção do próprio Imperador, e os editos advindos do Palácio substituíram a fonte jurídica da *Comitia Tributa*. A partir dos Severos, com a ação de grandes legisladores na função de Prefeito do Pretório, como Ulpiano¹³, Papiniano¹⁴ e Júlio Paulo¹⁵, observou-se um incremento na busca do reconhecimento da majestade do Príncipe, passando-se a perceber ações identificadas como contrárias ao governo como práticas de traição ao povo romano. A *Lex Iulia Maiestatis* aparece descrita no *Digesto* (48.4) de Justiniano¹⁶, ou seja, numa compilação de leis realizada em 529 d.C., como eco das disposições anteriores. Por seu texto, verificamos que se impôs a necessidade de feitura de um decreto que confirmava o reconhecimento do crime e divulgava a penalidade imposta.

Williamson (2016, p. 14) defende que se observa no Principado uma alteração substancial nas noções de Estado e de traição, nas quais passou-se a atribuir grande valor à manutenção da concórdia como essencial para a obtenção da segurança e da abundância. No Dominato, as noções de *maiestas* e de *sacrilegium* passaram a andar juntas com o fomento do Cristianismo e de seus princípios morais impregnando a prática legislativa. Ao se negarem a auxiliar na

13 Eneu Domício Ulpiano nasceu em Tiro, no atual Líbano, por volta de 150 d.C. e faleceu em Roma em 228 d.C., assassinado pelo liberto Epagete. Foi assessor de Papiniano durante os governos de Septímio Severo e Caracala e Prefeito do Pretório de Severo Alexandre, sendo um grande jurista.

14 Emílio Papiniano era natural de Emesa, pátria de Julia Domna, esposa de Septímio Severo, de onde possivelmente veio seu contato com os membros da dinastia severiana. Foi nomeado *advocatus fisci* por Septímio e depois elevado ao cargo de Prefeito do Pretório em 205 d.C. Foi decapitado em 212 d.C. a mando de Caracala.

15 Júlio Cornélio Paulo era natural de Patavium, atual Pádua na Itália, foi Questor e Prefeito do Pretório sob o governo de Severo Alexandre.

16 Justiniano governou o Oriente do antigo território sob jugo e administração do antigo Império Romano de 527 a 565 d.C., e durante seu governo mandou compilar e estruturar as leis vigentes desde a época de Adriano, organizando-as por ordem cronológica. Tal obra ficou conhecida como *Digesto* ou Código de Justiniano.

manutenção da segurança da pátria, com a participação nos cultos públicos, que visavam a conquistar a atenção das divindades pagãs para os problemas romanos, os cristãos tornavam-se traidores e fomentadores da discórdia, como decidido pela legislação em vigor. A ação imposta pelo cumprimento das normas legislativas aparece relatada na *História eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia:

Não foi somente por carta que obedeceram a essas ordens, mas ainda e muito melhor, pelos atos. Para execução da vontade imperial, a todos os que estavam encerrados em prisões por causa da confissão da divindade libertavam-nos, fazendo-os sair publicamente; despediam também os que dentre eles, por punição, haviam sido condenados às minas. (Eusébio de Cesareia. *História eclesiástica*, 1x,1,7)

Apesar de referir-se a um momento no qual os cristãos passavam a poder ostentar sua fé sem temor de perseguições, esta passagem da obra eusebiana trata-se da melhor referência ao uso da punição nas minas contra os convertidos, que assim eram penalizados ao colocarem em perigo a segurança imperial.

A violência da penalidade dos trabalhos forçados

Rens Tacoma e Miriam J. Groen-Vallinga fazem-nos refletir sobre a opção dos Pretores, Prefeitos, Governadores e Imperadores de estipularem a condenação a trabalhos forçados como a melhor punição para certos tipos de crime. Os autores ressaltam que a supressão capital só deveria ser imputada no último caso, em crimes considerados muito graves, visto que se perderia mão de obra importante com esta decisão. O banimento foi mais utilizado no Oeste Imperial, enquanto o envio para as minas e as pedreiras e a utilização da mão de obra dos condenados na construção de obras públicas, como as estradas, foram amplamente empregados no Leste Imperial (Tacoma; Groen-Vallinga, 2015, p. 49-78). Eles

estão discutindo com um importantíssimo artigo publicado por Fergus Millar, nos *Papers of the British School at Rome*, intitulado “Condemnation to hard labour in the Roman Empire, from the Julio-Claudians to Constantine”, no qual Millar defende que houve sérios fatores econômicos que impulsionaram a concessão deste tipo de penalidade, já que os escravos pararam de afluir tão intensamente ao território romano com a paralisação das conquistas territoriais após o segundo século da era cristã. Contudo, as obras públicas precisavam continuar a ser construídas, o que gerou uma necessidade intensa de mão de obra disponível, que teria sido suprida pela reiterada opção por este tipo de penalidade. Millar relembra também as punições que se convertiam no envio de homens para os navios romanos e para a construção de templos, teatros e anfiteatros em todo o território imperial (Millar, 1984, p. 124-147).

Janne Pölönen traz-nos grande número de informações sobre esta reutilização da mão de obra apenada em seu importante artigo *Plebeians and repression of crimes in the Roman Empire: from torture of convicts to torture of suspects*. Segundo este autor, quando nos debruçamos sobre as plantas ou sobre os resquícios arqueológicos das construções públicas romanas, devemos lembrar sempre que foram elaboradas por homens livres, homens escravizados e homens julgados e condenados por suas faltas, seguindo as leis romanas (Pölönen, 2004, p. 217-258). E havia grande diferença de penalidades a serem impostas aos patrícios e aos plebeus republicanos, aos *honestiores* e aos *humiliores* tardo-imperiais, aos ricos e aos pobres em todo o Império. Questões de gênero, de cidadania¹⁷ e de

17 A questão de cidadania, ou seja, tê-la ou não, importou e marcou a definição das penalidades até 212 d.C., quando o Imperador Romano Caracala a outorgou a *Constitutio Antoniniana*, que estendeu a cidadania romana plena a todos os habitantes do gênero masculino livres que ocupavam o território imperial. A partir de então, apenas questões de gênero e de status passaram a definir as penalidades impostas.

status sempre marcaram as definições das penalidades no seio jurídico romano. Este autor faz uma interessante distinção a respeito do uso da tortura como forma de conseguir depoimentos incriminatórios dos suspeitos e/ou das testemunhas. Para ele, inicialmente os romanos torturaram convictos, ou seja, réus confessos de seus crimes, como forma de punição; porém com o passar do tempo, passaram a torturar os suspeitos, como maneira de conseguir a confissão, ação que foi muito implementada contra os cristãos.

No *Digesto* de Justiniano, encontramos inúmeras passagens referentes a leis que imputavam penalidades a serem aplicadas na realização de trabalhos violentos, fossem nas minas, nas pedreiras, na construção de obras públicas e até mesmo no exército, principalmente nas legislações dispostas a partir do segundo século¹⁸. E os castigos podiam ser temporários, com tempo de execução pré-determinado na sentença, ou *in perpetuum*; atingiam ambos os sexos e quase todas as idades. A tônica da punição estava na perda da liberdade e na impossibilidade de contribuir para a manutenção da própria família, muitas vezes acarretando a perda de propriedades e de heranças para os herdeiros (Macmullen, 1986, p. 148). Era a qualificação do crime que gerava a penalidade e sua remissão deveria garantir benefícios públicos e a mobilização das forças produtivas, relacionando-se com questões como a detenção ou não da cidadania e de riqueza¹⁹. A ofensa ao Estado deveria garantir infâmia e muitas vezes o banimento do seio comunitário para a reparação da culpabilidade (Garnsey, 1970, p. 35).

¹⁸ Vide, por exemplo, *Digesto*, 48.19.8-9, lei do período de Ulpiano, na qual estipulam-se castigos a serem implementados no contexto da realização das obras públicas. Há referências também a este tipo de penalidade em *Digesto*, 28.13-14 e 48.19.8-7. No *Digesto*, 47.19.23, indicado como do tempo do jurista Herênio Modestino, do terceiro século d.C., cita-se o caso de um Prefeito do Egito que condenou um cristão ao trabalho nas pedreiras por tempo determinado: dez anos.

¹⁹ Com a diferenciação entre *honestiores* e *humiliores*, a penalidade a ser imputada também passou a refletir diferenças de status (Mattingly, 2007, p. 308).

Os cristãos e os trabalhos nas minas e pedreiras como castigo

Luís Alberto De Boni, no importante artigo *O estatuto jurídico das perseguições dos cristãos no Império Romano*, relembra que tal fenômeno histórico tem sido um dos mais estudados na História do Cristianismo e na História de Roma. De início foram aplicadas contra os convertidos ao Cristianismo as leis criminais vigentes, mas a partir de 250 surgiram leis persecutórias próprias (De Boni, 2014, p. 139), principalmente com a promulgação dos editos imperiais de Diocleciano, Valeriano e Décio. Assim, a casa imperial tornou-se a principal fonte legislativa a respeito dos castigos a serem implementados contra os conversos, que se recusavam a participar de cerimônias públicas cuja função era ressaltar a majestade do Imperador²⁰. Marta Sordi, no livro *Il Cristianesimo e Roma*, defende que a legislação pertinente ao tema começou a ser construída por *senatus consulta* e terminou forjada por editos imperiais, pois até a perseguição fomentada por Décio em 250, a lei que sustentava a legalidade da perseguição aos cristãos era a *Lex Iulia de Maiestate*, destinada a punir todos os tipos de rebeldia contra o poder do soberano (Sordi, 1965, p. 34). Os editos imperiais eram normativos que buscavam impedir a proliferação de cultos estrangeiros muito diferentes dos implantados pelos antepassados romanos, ou seja, que divergiam em demasia das práticas rituais até então estabelecidas na *religio latina*. Costumavam ser normas “dirigidas para questões específicas de uma região, ficando a aplicação ao arbítrio do governante” (De Boni, 2014, p. 140). O que estava em jogo, então, era a manutenção da ordem pública, em Roma e nas províncias.

20 De Boni relembra-nos de que podemos encontrar informações sobre os mártires nas obras pagãs de Tácito, Suetônio, Plínio, o Jovem e Dion Cássio, além das cristãs, como as de Justino, Irineu, Orígenes, Tertuliano, Lactâncio, Eusébio de Cesareia, Ambrósio, João Crisóstomo, Agostinho, Paulo Orósio, Atenágoras, e nosso Cirpiano, além das *Atas dos Mártires*, que serviram para a produção de várias homilias pelos bispos (De Boni, 2014, p. 137).

As invasões constantes dos limites territoriais imperiais por persas, godos, francos, entre outros povos estrangeiros, proporcionaram a elevação dos gastos com os empreendimentos militares e a necessidade de se incrementarem os rituais, que deveriam chamar a atenção dos deuses pagãos, protetores do Império, para as dificuldades pelas quais estavam passando os romanos. A ausência dos cristãos destas cerimônias passou a incomodar enormemente as autoridades centrais e provinciais. Com a unidade imperial em perigo, tornou-se mister a realização de cultos e a construção de templos. Décio, em 250, “lançou um edito, enviado aos Governadores do Império, ordenando que todos os súditos cultuassem os deuses pagãos” (De Boni, 2014, p. 159). Após os sacrifícios e o lançamento de grãos de incenso nas fogueiras dos altares, o súdito recebia um certificado de presença no evento, realizado na frente dos Governadores e/ou de outras autoridades provinciais (Reves, 1999, p. 136). Houve, a partir disso, um pouco de tudo: cristãos que compraram certificados sem terem participado efetivamente dos eventos; os que fugiram da região para não participarem dos cultos; os que realizaram as cerimônias e depois foram pedir reintegração às comunidades cristãs²¹; os que se recusaram publicamente e acabaram punidos segundo as leis romanas. São estes últimos os que nos interessam neste capítulo, visto que entre as punições implementadas passaram a fazer parte do rol dos castigos o envio para trabalhos duros, violentos e forçados em minas e pedreiras. Este tipo de punição também se repetiu durante as perseguições de Valeriano e Diocleciano, sendo,

21 Cipriano de Cartago foi um dos maiores críticos dos *lapsi*, como foram denominados os que participaram das cerimônias pagãs e depois solicitaram o perdão desta falta e a reintegração na vida comunitária dos grupos convertidos ao Cristianismo. A forma como estes lapsos, estes faltosos, deveriam ser reintegrados ao seio das comunidades gerou amplo debate eclesiástico ao longo de todo o terceiro século de nossa era.

deste modo, uma penalidade que se estendeu pelos séculos terceiro e quarto de nossa era.

A mineração na Antiguidade foi uma atividade violenta e perniciosa para a saúde. Costumeiramente deixava marcas na pele e nos membros dos que a exerciam. Trabalhavam nas minas e nas pedreiras homens livres e escravizados, alguns muito pobres em busca do sustento e outros cumprindo penas. As técnicas eram simples e o maquinário empregado era rústico, baseado em força mecânica e roldanas. A necessidade de longas jornadas e do suporte de peso era uma constante. Por isso, a vida útil de um escravo mineiro na Antiguidade, segundo Moses Finley (1984, p. 148), no livro *A Economia no mundo antigo*, era de apenas seis meses. Assim, a penalidade concedida de trabalho em minas e pedreiras era de extremo rigor na legislação romana. Poderia ser amplamente utilizada pelos julgadores devido ao fato de poder ser cumprida em todo território imperial, visto que havia o trabalho minerador em quase todas as províncias (Hirt, 2010, p. 67).

A extração de minérios foi realizada a partir de depósitos ou massas minerais cujos primeiros identificadores afloravam à superfície. Desde a pré-história, os humanos utilizaram o sílex para a fabricação de utensílios e armamentos. As primeiras pedreiras levaram à construção das primordiais galerias e poços de exploração subterrânea, que se expandiram no neolítico. Por volta de 4.000 a.C., iniciou-se a metalurgia do cobre, sucedido por volta de 2.600 a.C. pela do bronze, pois os homens passaram a desenvolver mais domínio sobre os processos de fusão e a trabalhar com ferramentas que lhes davam controle sobre a dureza e a flexibilidade dos materiais. A exploração das minas da região do *Laurium*, na Ática, permitiu o desenvolvimento de técnicas aplicáveis à exploração da prata. Torna-se fundamental destacar que o trabalho minerador gerava a formação de aldeias ao redor dos locais mineráveis e a necessidade de construção de rede viária e/ou fluvial para a distribuição do material resgatado da terra.

Este processo implicava a necessidade de mão de obra disponível fartamente para a construção das estradas, dos portos, dos alojamentos, entre outros espaços fundamentais para a implementação da atividade econômica mineradora. Por isso, o uso de apenados na mineração vinculava-se diretamente à sua utilização, ao mesmo tempo, em pedreiras e construções de obras públicas.

Carla Maria Braz Martins, no livro *Mineração e povoamento na Antiguidade no Alto Trás-Os-Montes Ocidental*, destaca a relação direta entre a exploração de minérios na Lusitânia em período romano e a necessidade imposta de construção de aquedutos, de uma rede viária entre Asturica Augusta²² e Bracara Augusta²³ e de castros, ou seja, de fortes, para a segurança do transporte dos lingotes de ouro e cassiterita, que eram forjados na região. Pesquisas arqueológicas têm revelado garimpos de rios, desmontes de terraços fluviais e a criação de *vici*, isto é, pequenas aldeias surgidas para acolher a mão de obra usada nesta exploração mineralógica. Muitos *vici* acabaram tornando-se *civitates*, como a importante Aquae Flaviae²⁴, nos tempos dos Flávios, que passou a contar com teatro e anfiteatro, construídos com pedras retiradas das pedreiras da região (Martins, 2010, p. 114-115). As tumbas encontradas próximas a estes locais mineradores apresentaram amplo material metálico, na forma de braceletes, brincos, torques, e demais objetos de ourivesaria, bem como armamentos, o que indica ampla presença militar nas áreas de exploração mineral. Muitas áreas mineradoras foram arrendadas a particulares, os *coloni*, ou a sociedades de exploração, as *societates*, que necessitavam de abundante mão de obra para o resgate do metal e que pagavam altas somas ao *fiscus* imperial, bem como os territórios que permaneceram sob exploração pública estatal.

22 Atual cidade de Astorga na Espanha.

23 Atual cidade de Braga em Portugal.

24 Atual cidade de Chaves em Portugal.

Tanto Claude Domergue, na obra *Les mines de la péninsule Ibérique que dans l'antiquité Romaine*, quanto Jorge de Alarcão, no livro *O domínio romano em Portugal*, destacam a existência de legiões e coortes estacionadas na Lusitânia e na Hispânia com o intuito de proteger a exploração mineral e de garantir o trabalho de escravos e de apenados. Sessenta e quatro por cento das inscrições funerárias encontradas em regiões auríferas contavam com votos dedicados a Júpiter Ótimo Máximo, divindade vinculada à prática militar, e faziam referência ao trabalho bélico, como, por exemplo, a soldados da *Legio VII Gemina Felix* e da *Cohors I Gallica Equitata Ciuivum Romanorum*, que teriam permanecido estacionadas na Península Ibérica com a função de organizar o transporte dos lingotes, auxiliar na cobrança de impostos, proteger os veios minerais e verificar o cumprimento das penas dos condenados a este tipo de trabalho (Alarcão, 1988, p. 69; Domergue, 1990, p. 168)²⁵. Temos inclusive menções à existência de colégios funerários formados para a realização de exéquias fúnebres, dedicadas aos trabalhadores das minas e pedreiras, fossem estes cidadãos livres pobres, cidadãos livres apenados, libertos e/ou escravos (Garcia, 1991, p. 21). Como vimos, a morte rondava de perto os trabalhadores das minas e pedreiras, devido à intensidade física empregada na labuta, aos perigos constantes de acidentes e às pestilências ocasionadas pela aspiração constante de gases pútridos e de poeira, o que afetava enormemente os pulmões dos trabalhadores²⁶.

25 Não podemos deixar de indicar a interessante coletânea coordenada por A. M. Alarcão (1997), intitulada *Portugal romano: a exploração de recursos naturais*, que reúne pesquisas elaboradas no âmbito do Instituto Nacional de Arqueologia Português e que conta com um importante capítulo sobre a mineração em terras lusas em período romano.

26 Sobre estas doenças pulmonares comuns em trabalhadores de minas e pedreiras, tem-se o importante capítulo "Roman medicine", de Ann Hanson, integrante da coletânea *A companion to the Roman Empire*, editada por David S. Potter (2006).

Devido a isso, a penalidade *ad metalla* converteu-se em violento, mas eficaz, castigo a ser imputado aos condenados, visto que os apenados podiam ser controlados pelos elementos das forças bélicas inseridas nos territórios mineradores, que chegavam rapidamente ao seu local de penalização pela existência de vasta rede viária e fluvial, e eram inseridos no manancial de mão de obra disponível para a realização de obras públicas, que não poderia jamais ser negligenciado ou secar, pois o Império Romano precisava dispor de eficiente quantidade de trabalhadores capazes de realizar as mais diversas funções, incluindo dentre estas as mais desafiadoras, degradantes e violentas. Com a diminuição das conquistas territoriais e, conseqüentemente, do fluxo de trabalhadores escravizados, tornou-se imprescindível a obtenção de mão de obra compulsória disponível em outras instâncias, como a jurídica e a judiciária, o que explica em parte o incremento de penalidades baseadas na utilização dos castigados em minas e pedreiras, incluindo neste rol os condenados, por recusarem-se a fazer culto público ao *genius* do Imperador e/ou aos deuses pagãos (Lassandro, 1995, p. 272).

Dario Del Bufalo, grande pesquisador da obra de Porfírio²⁷, revela que durante a implementação no Egito da perseguição aos cristãos fundamentada no edito de Diocleciano, a pena mais aplicada teria sido a de suplício nas minas e nas pedreiras, o que teria concorrido para uma verdadeira *damnatio memoriae* dos nomes dos perseguidores, pois sem o estabelecimento de suplícios públicos realizados em espaços citadinos, como anfiteatros, teatros e fóruns, com data e hora marcados, os documentos que se referem aos perseguidos não teriam como evocar o nome de Governadores e Prefeitos, responsáveis por estabelecer as sentenças punitivas (Del

27 Porfírio de Tiro foi um filósofo neoplatônico mais conhecido pela sua biografia de Plotino, que ajudou a expandir o pensamento lógico platônico em suas andanças pelo Império. Por isso, mesmo tendo nascido no atual Líbano por volta de 234, acabou falecendo na capital do Império, Roma, entre 304 e 309 d.C.

Bufalo, 2018, p. 73-82)²⁸. Contudo, algumas fontes restaram-nos sobre a aplicação deste tipo de castigo violento²⁹, como é o caso da correspondência cipriânica.

O testemunho do Bispo Cipriano de Cartago

A penalidade da imputação a trabalhos insalubres e violentos como alternativa à imposição da pena capital, dedicada aos convertidos ao Cristianismo, que foram acusados de crime de lesa-majestade, aparece referenciada em duas cartas do corpus epistolar do Bispo Cripriano de Cartago, composto por oitenta e uma missivas, produzidas entre 249 e 258 d.C. (Salcedo Gómez, 2002, p. 51). São epístolas nas quais já grassavam as penas imputadas pelo Editto de Valeriano, que acabou por suprimir mais vidas que o edito anterior, de Décio³⁰. Cipriano encontrava-se condenado ao exílio e de lá fornecia alento aos condenados por meio da prática epistolar. Na carta 76, o epíscopo fornece as principais informações sobre o encarceramento e o trabalho aviltante nas minas:

Poderia eu permanecer calado e reprimir minha voz com o silêncio, ao ter conhecimento de tantas e tão gloriosas gestas a respeito dos meus caríssimos, com os quais a divina

28 Para esta assertiva, Dario Del Bufalo utiliza informações encontradas no livro oito da obra *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia.

29 John Scheid, no livro *La religión en Roma*, relembra que há delitos identificados como expiáveis e não expiáveis, ou seja, infrações e violações às práticas e aos costumes religiosos, que deveriam ser impedidos pela aplicação das leis. A regra exprimia a vontade de um magistrado supremo no exercício de sua função política, militar e religiosa, visto como responsável por estabelecer reparação, expiação e/ou purificação do território público ao aplicar as penalidades devidas (Scheid, 1991, p. 192).

30 O Editto de Décio procurou incendiar templos e livros considerados sagrados, destruir relíquias e objetos de culto, enquanto supliciavam-se convertidos, sendo que as punições impostas pelos decretos de Valeriano impuseram maior perda humana às hostes cristãs (Boyarín, 1999, p. 105).

clêmência vos honrou, a ponto de uma parte de vós já ter avançado pela consumação de seu martírio, havendo de receber a coroa dos seus méritos das mãos do Senhor, enquanto outra parte ainda se demore nos claustros dos cárceres ou nas minas e em cadeias e dê, com essa mesma demora de suplícios, maiores testemunhos para corroborar e fortalecer os irmãos, avançando pela tardança dos tormentos em direção a mais amplos títulos de méritos e havendo de alcançar tantas mercês em meios aos prêmios celestes, quantos são os dias que agora contam em meio às penas? [...] Pelo fato de terdes sido primeiro cruelmente golpeados com varas, inaugurastes, afligidos por tais castigos, os piedosos primórdios da vossa confissão [...]. Que há de admirável se, quais vasos de ouro e de prata, fostes entregues às minas, ou seja, ao lugar habitual do ouro e da prata, a não ser o fato de que a natureza das minas se tenha agora transformado e, de lugares que costumavam dar, anteriormente, ouro e prata, tenham começado a recebê-los? Impuseram ainda grilhões a vossos pés e ligaram os felizes membros e templos de Deus com infames cadeias [...]. O corpo não é acalentado nas minas por um leito ou travesseiros, mas pelo refrigério e pela consolação de Cristo. Jazem no solo as entranhas cansadas pelos trabalhos, mas não é uma pena fazer com Cristo. Imundos estão, sem banhos, os membros deformados pela sujeira do lugar; lava-se, porém, espiritualmente e por dentro, o que carnalmente e por fora se suja. O pão é ali exíguo [...]. Falta veste aos que sentem frio [...]. Eriçam-se os cabelos de uma cabeça meio raspada [...]. Toda essa deformidade, detestável e funesta para os pagãos, com que esplendor se pagará! (Cipriano de Cartago. *Epístola* 76, 1.2 a 2.4)

O corpo é visto como preso numa mina ou num cárcere, mas o coração atestava a presença de Cristo (Cipriano de Cartago. *Epístola* 76, 7.1). O prelado lamenta não poder visitar pessoalmente os presos e os mineradores, mas garante que a demora na aplicação dos suplícios lhes dará a glória de habitar na morada divina após a morte.

Possivelmente os condenados foram escavar nas minas de Sigus, na Numídia, importante polo minerador norte-africano (Andreau, 1990, p. 86; Davies, 1958, p. 101). A sujeira reinante e a falta de banhos acabam por explicar a necessidade da raspagem dos cabelos, no intuito de evitar a proliferação de enfermidades maiores, que ceifariam a vida e a capacidade produtiva da mão de obra explorada.

Já na carta 77, alguns supliciados nas minas agradecem a ajuda moral e o auxílio econômico oferecidos pelo bispo³¹, verificando-se, desta forma, que cabia à comunidade cristã e aos seus líderes tentarem manter o sustento dos familiares dos condenados. Ao serem forçados a trabalharem para o Estado, os punidos não recebiam salários e a ausência desta compensação econômica pela labuta levava os familiares a uma situação de miserabilidade, que deveria ser mitigada pela ação da caridade cristã:

Rendem a ti (Cipriano), portanto, as maiores graças diante de Deus os que foram condenados conosco, por teres confortado com tua carta àqueles peitos sofrendores, curado aqueles membros feridos por golpes, soltado aqueles pés ligados por grilhões, arrumado aquela cabeleira meio raspada, iluminado as trevas do cárcere, aplainado a irregularidade da mina e oferecido até mesmo flores perfumadas àqueles narizes, ao dissipares um horrível odor de fumaça. Por outro lado, o teu ministério e o de nosso diletíssimo Quirino tem providenciado e seguido o donativo que, por meio do subdiácono Hereniano e dos acólitos Lucano, Máximo e Amâncio, mandaste que fosse distribuído para remediar o que quer que tivesse faltado à necessidade dos corpos. (Cipriano de Cartago. Epístola 77, 3.1-2)

Alguns poucos resistiam à implementação da pena violenta e retornavam ao convívio comunitário cristão. A ostentação das

31 Os supliciados agradecidos, mandantes da missiva, são: Nemesiano, Victor, Félix e Dativo, Bispo de Badias, na Numídia.

marcas da punição garantia honra e status aos supliciados e pela correspondência cipriânica podemos inferir que se tornaram garantia do apoio divino e humano à obtenção de cargos no seio das comunidades cristãs. Os *damnati* apresentavam marcações físicas, em forma de lesões cutâneas, mutilações variadas ou até mesmo tatuagens e a ostentação de pulseiras de metal (Jones, 1987, p. 140; Gustafson, 1997, p. 80), que acabaram convertendo-se em símbolos de prestígio e não de vergonha nas narrativas e no cotidiano cristão.

Pelas epístolas 29, 38 e 39, percebemos a diminuição do número de leitores, diáconos e presbíteros atuantes devido às mortes nos martírios, ao exílio de alguns membros e à profusão de lapsos, que se retiravam da igreja momentaneamente. Sua indicação pelo bispo precisava ter critérios claros e efetivos, e a demonstração de fé pelo martírio estabeleceu-se como motivo para a ascensão a um cargo de mando na comunidade. É o caso, por exemplo, de Celerino, associado ao clero, não apenas por “sufrágio humano, mas por mercê divina” (Cipriano de Cartago. *Epístola* 39, 2.2), visto que por 19 dias foi submetido ao cárcere, amarrado a cordas e grilhões, tendo seu corpo prolongadamente sido machucado. Desta ação, restaram-lhe:

Reluzentes e gloriosos sinais resplandcentes das feridas, distinguem-se e manifestam-se evidentes vestígios nos nervos do homem e nos seus membros consumidos por longo definhamento. [...] E se houver alguém semelhante a Tomé, que não crê tanto no que ouve, não falta o testemunho dos olhos, de modo que se possa também ver o que se ouve. No servo de Deus, a glória das feridas produziu a vitória, e a memória guarda a glória das cicatrizes. (Cipriano de Cartago. *Epístola* 39, 2.3)

Assim, se no cumprimento da punição violenta, o cristão vier a falecer terá como prêmio a ascensão certa ao Reino Celeste; se, todavia, sobreviver à implantação do castigo, será retribuído pela obtenção de funções eclesíásticas no seio da comunidade, na garantia de

prestígio frente aos iguais e na aquisição da proteção divina. A condenação ao violento trabalho nas minas e nas pedreiras foi convertido, desta forma, no imaginário cristão, numa via para a obtenção da salvação da alma. E a pregação episcopal, por meio das cartas e das homilias, tornou-se um veículo para a propagação deste ideário.

Considerações finais

Para ser considerada uma punição adequada e eficaz a ser aplicada contra os inimigos do Estado e os traidores da pátria, o trabalho desenvolvido nos ambientes das pedreiras e das minas foi identificado como violento e insalubre o suficiente para converter-se num castigo severo. A possibilidade de acarretar morte rápida e/ou lesões eternas qualificou-o para ser imputado como penalidade e punição aos julgados criminosos pelas leis latinas. O tempo no trabalho e a condição dele davam a tônica da punibilidade. Com a escassez da mão de obra escrava, a partir da interrupção das conquistas territoriais no século II d.C.³², tornou-se fundamental encontrar novos braços que realizassem trabalhos vistos como degradantes. O uso dos apenados viabilizou-se como ação profícua para continuar fornecendo força motriz para a construção das obras públicas. A progressiva identificação da conversão à fé cristã como crime de lesa-majestade e a ausência dos convertidos das cerimônias públicas pagãs, responsáveis por garantir a *pax deorum*³³, possibilitou que os conversos fossem punidos com o envio para a execução de trabalhos compulsórios diversos.

32 A última grande anexação de território aos limites do Império Romano deu-se nas guerras dácicas empreendidas no governo de Trajano, no II século d.C.

33 As festividades político-religiosas tinham a intenção de garantir a adesão e a atenção das divindades pagãs para as necessidades romanas, entre elas a manutenção da estabilidade social, a concórdia e a abundância econômica. A não propagação destas cerimônias rompia o pacto entre homens e deuses, responsável por manter a grandeza imperial.

Como indicado por Cipriano de Cartago em suas cartas a vários cristãos, acabaram sendo imputadas penalidades a serem cumpridas nos ambientes mineralógicos e de escavação. Nestes territórios insalubres, a taxa de mortalidade era elevada, o que garantia a punição efetiva. A pena só era eficaz quando gerava temor no julgado. Contudo, o discurso cristão converteu os sobreviventes do castigo violento em seres a serem reverenciados e honrados. Ostentar as marcas da punição, como a perda de órgãos e/ou chagas e demais lesões físicas tornou-se símbolo visível e facilmente detectável de prestígio no interior das comunidades cristãs norte-africanas. Tanto que para a obtenção de certos cargos, a passagem por algum tipo de martírio foi sendo destacada como necessária. O sofrimento violento nas minas e pedreiras acabou, portanto, convertendo-se em caminho para a identificação da honra na comunidade cristã, bem como aquisição de status necessário para a elevação ao Reino Celeste.

Referências bibliográficas

ALARCÃO, J. *O domínio romano em Portugal*. Lisboa: Europa-América, 1988.

ALARCÃO, A. M. (coord.) *Portugal Romano: a exploração de recursos naturais*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, 1997.

ANDREAU, J. Recherches récentes sur les mines à l'époque romaine: la nature de la main-d'œuvre, Histoire des Techniques et de la Production. *Revue Numismatique*, Paris, v. 32, p. 85-108, 1990.

BARTON, C. A. *Roman honor: the fire in the bones*. Los Angeles: University of California Press, 2001.

BOYARIN, D. *Dying of God: martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Nova Iorque: Stanford University Press, 1999.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras completas*. Trad. de J. A. Gil-Tamayo. Madri: BAC, 2013.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras completas*. Trad. de Luciano Rouanet Bastos. São Paulo: Paulus, 2020.

COLEMAN, K. M. Fatal charades: Roman executions staged as mythological enactments. *Journal of Roman Studies*, Londres, v. 80, p. 44-73, 1990.

CORBIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (Orgs.). *História das emoções*. Petrópolis: Vozes, 2020.

DAVIES, J. G. Condemnation to the mines: a neglected chapter in the history of the persecutions. *University of Birmingham Historical Journal*, Londres, v. 6, p. 99-107, 1958.

DE BONI, L. A. O estatuto jurídico das perseguições dos cristãos no Império Romano. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, p. 135-168, 2014.

DEL BUFALO, D. *Damnati ad metalla and passion of the Four Crowned Martyrs according to Porphyrius in Porphyry*. Turim: Umberto Allemandi, 2018.

DELUMEAU, J. *A história do medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DIGESTO. Trad. de Manuel da Cunha Lopes e Vasconcellos. São Paulo: Ed.YK, 2018.

DOMERGUE, C. *Les mines de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité Romaine*. Roma: École Française de Rome, 1990.

DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

- EUSÉBIO DE CESAREIA. *História eclesiástica*. Trad. de Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.
- FINLEY, M. *A economia no mundo antigo*. Porto: Afrontamento, 1984.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GARCIA, J. M. *Religiões antigas de Portugal*. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1991.
- GARNSEY, P. *Social status and legal privilege in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- GUSTAFSON, M., Inscripta in fronte: penal tattooing in Late Antiquity. *Classical Antiquity*, Londres, v. 6, p. 79-105, 1997.
- HANSON, A. Roman medicine. In: POTTER, D. S. (Org.), *A companion to the Roman Empire*. Londres: Blackwell, 2006. p. 492-523.
- HILLNER, J. *Prison, punishment and penance in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- HIRT, A. M. *Imperial mines and quarries in the Roman world: organizational aspects - 27 B.C.-225 A.D.* Oxford: Clarendon Press, 2010.
- JONES, C. P. Stigma: tattooing and branding in Graeco-Roman Antiquity. *Journal of Roman Studies*, Londres, v. 77, p. 139-155, 1987.
- KYLE, D. G. *Sport and spectacle in the ancient world*. Oxford: Blackwell, 2007.
- LAPLANTINE, F.; TRINDADE, L. *O que é imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- LASSANDRO, D. I damnati in metalla in alcune testimonianze antiche. In: SORDI, M. (Org.). *Coercizione e mobilità umane nel mondo antico*. Milão: Gioffre, 1995. p. 271-277.

LONDON, J. *Empire of honour*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

MACMULLEN, R. Judicial savagery in the Roman Empire. *Chiron*, Paris, v. 16, p.147-166, 1986.

MARTINS, C. M. B. (Org.) *Mineração e povoamento na Antiguidade no Alto Trás-Os-Montes Ocidental*. Porto: CITCEM, 2010.

MATTINGLY, D. A landscape of imperial power: Roman and Byzantine Phaino. In: BAKER, G.; GILBERTRON, D. D.; MATTINGLY, D. (Orgs.). *Archeology and desertification*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 305-346.

MEIJER, F. *The gladiators: history's most deadly sport*. Nova Iorque: Thomas Dunne Books, 2005.

MILLAR, F. Condemnation to hard labour in the Roman Empire, from the Julio-Claudians to Constantine. *Papers of the British School at Rome*, Roma, v. 52, p. 124-147, 1984.

PESAVENTO, S. J.; LANGUE, F. *Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007.

PÖLÖNEN, J. Plebeians and repression of crime in the Roman Empire: from torture of convicts to torture of suspects. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, Paris, v. 24, p. 217-258, 2004.

REVES, J. B. *Religion and authority in Roma Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

REVES, J. B. The decree of Decius and the religion of the Empire. *Journal of Roman Studies*, Londres, v. 89, p. 135-154, 1999.

ROBINSON, O. F. *The criminal law of ancient Rome*. Baltimore: C.K. Thomas, 1995.

ROBINSON, O. F. *Penal practice and penal policy in ancient Rome*. Londres: Routledge, 2007.

- ROSENWEIN, B. H. *História das emoções: problemas e métodos*. São Paulo: Letra & Voz, 2011.
- SALCEDO GÓMEZ, R. *El corpus epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Barcelona, 2002.
- SCHEID, J. *La religión en Roma*. Madrid: Clásicas, 1991.
- SÊNECA. *Tratado sobre a clemência*. Trad. De Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SLOOTJES, D. *The governor and his subjects in the Later Roman Empire*. Boston: Brill, 2006.
- SORDI, M. *Il Cristianesimo e Roma*. Bolonha: Capelli, 1965.
- SORDI, M. *I Cristiani e l'Impero Romano*. Milão: Jaca Book, 1984.
- TACOMA, R.; GROEN-VALLINGA, M. J. Contextualising condemnation to hard labour in the Roman Empire. In: DE VITO, D. G.; LICHTENSTEIN, A. (Orgs.). *Global convict labour*. Boston: Brill, 2015. p. 49-78.
- TITO LÍVIO. *História de Roma desde a sua fundação*. Trad. de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989.
- VEYNE, P. *Humanitas: Romanos e Não Romanos*. In: GIARDINA, Andrea (dir.) *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1991, p. 283-302.
- WILLIAMSON, C. Crimes against the State. In: DU PLESSIS, P. J.; ANDO, C.; TUORI, K. (Orgs.). *Oxford handbook of Roman law and society*. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 1-21.
- WUNEMBURGER, J-J. *O imaginário*. São Paulo: Loyola, 2007.

CAPÍTULO XII

Violência urbana e ordem pública na Antiguidade tardia

João Crisóstomo e a conversão
de Antioquia numa *hagia pólis*

Gilvan Ventura da Silva

A cidade como palco da violência

O vocábulo “violência” deriva do latim *vis*, que significa “força”, “vigor”, “potência” e, de modo mais específico, “emprego da força” ou “força das armas”, tendo dado origem, em língua portuguesa, à expressão “vias de fato”, sempre evocada quando se deseja enfatizar o aspecto físico do confronto entre duas ou mais partes (Dadoun, 1998, p. 10). Do ponto de vista da Ciência Política, a violência é amiúde descrita como uma ação dolosa visando a destruir, ofender ou coagir determinado indivíduo ou grupo, seja de forma direta, ao atingir o corpo de quem a sofre, ou de forma indireta, ao modificar o ambiente no qual alguém se encontra, como vemos nos casos de sequestro e confinamento (Testoni, 1992, p. 1291). Não obstante as múltiplas definições possíveis de violência, um denominador comum entre elas parece ser a percepção segundo a qual toda ação violenta é marcada pelo excesso, sendo a força e o poder exercidos

com o propósito de coagir física ou psicologicamente grupos ou indivíduos submetidos a relações de coerção, em geral, involuntárias. O exercício da violência, entretanto, não se esgota no âmbito das relações interpessoais, na medida em que seu alvo podem ser tanto os elementos que estruturam a paisagem construída, a exemplo dos logradouros, monumentos, edifícios e artefatos, quanto os componentes da paisagem natural, como revelam os episódios deploráveis de aniquilamento – intencional ou não – da fauna e da flora, a ponto de inúmeras espécies de animais e plantas já terem sido varridas do planeta. A violência é, pois, uma dimensão da existência capaz de provocar alterações sensíveis não apenas na tessitura social, mas também no meio ambiente, valendo a pena recordar que a poluição é, ela mesma, uma das inúmeras modalidades de violência das quais a espécie humana é capaz.

Segundo Dadoun (1998), ao contrário do que se poderia supor, a violência não é um epifenômeno, um desvio ou um efeito colateral da ação humana, como supõem alguns, para quem o homem, dotado da faculdade da razão e, por conseguinte, da argumentação, tenderia a promover a concórdia e o consenso em detrimento do conflito. Na contramão de um raciocínio como esse, o autor sustenta que a violência é um dos traços distintivos da condição humana, acompanhando o indivíduo em todas as fases da vida, desde o nascimento até a morte, com ocorrências eivadas de dor, de sofrimento e angústia, razão pela qual, ao lado do *homo sapiens* e do *homo faber*, talvez devêssemos posicionar o *homo violens*. De fato, após ingressar neste mundo por meio de uma experiência traumática como a do parto, o ser humano prosseguirá sua jornada enfrentando, ao longo da vida, desafios que envolverão inevitavelmente o emprego da violência, quer na condição de agente ou na de paciente, de maneira que qualquer proposta de suprimir a violência do horizonte das relações humanas revela-se, à partida, uma formulação utópica, o que nos convida a examiná-la com método e seriedade, na tentativa de

compreender seus contornos e suas causas a fim de minimizar seus efeitos deletérios, procedimento muito mais eficaz do que tratá-la como uma patologia provocada por fatores externos ao corpo físico ou ao corpo social capaz de conduzi-los ao desaparecimento por morte ou desagregação, mas que poderia ser erradicada mediante o emprego de algum fármaco existente ou a ser inventado, solução, no mínimo, ingênua para um problema bastante complexo.

A violência sob as suas mais diversas configurações parece encontrar-se na ordem do dia, servindo de combustível não apenas para a indústria do entretenimento, saturada de filmes, séries, livros, quadrinhos e *games* que fazem dela o seu argumento principal na expectativa de chocar e, com isso, capturar a atenção do leitor/espectador, mas também para a indústria da informação, como revela a profusão de imagens veiculadas diariamente pelos meios de comunicação, muitas delas produzidas e divulgadas, nas redes sociais, pelos próprios operadores da violência, que parecem não nutrir qualquer desconforto em dar publicidade aos seus atos, por mais atroz e condenáveis que sejam, deixando assim registrados, no território sem fronteiras da internet, os rastros da sua agressividade à guisa de troféu, numa espiral que tende apenas a retroalimentar a própria violência, convertida num evento midiático capaz de desencadear outros tantos comportamentos análogos. As razões desse interesse crescente pela violência e por tudo o que a cerca são, sem dúvida, inúmeras, a começar por aspectos inerentes à própria psique humana, como argumentam os psicólogos e psicanalistas. Todavia, sejam quais forem as suas motivações, importa reconhecer que a violência tem se tornado um fato cada vez mais frequente em virtude de uma variável que nem sempre levamos em consideração ao refletirmos sobre o assunto: a intensidade do processo de urbanização, existindo, pois, uma associação inequívoca entre o crescimento da violência e a difusão da vida urbana. Segundo Amin e Clarke (2021), as formações urbanas, tanto as do presente quanto

as do passado, são conglomerados de pessoas com comportamentos e interesses comuns, mas também contraditórios, de maneira que as cidades estruturam-se, por um lado, como locais de refúgio, residência e oportunidade, promovendo a proteção contra ameaças provenientes do exterior e permitindo o acesso a bens e serviços coletivos; e, por outro, como ambientes nos quais diversas formas de violência são praticadas de modo rotineiro, o que contribui para normalizá-la. Por via de regra, quanto maior ou mais complexa for uma cidade, a exemplo das metrópoles e megalópoles, mais diversificados e corriqueiros serão os atos de violência nela praticados. Considerando que as cidades abrigam, na atualidade, 55% da população mundial, cifra que deve chegar a 68% em 2050, encontramos diante de um desafio urgente: o de controlar a explosão de violência que deverá ocorrer nas próximas décadas, com o consequente aumento das vítimas de violência urbana, previsão já antecipada, em 2012, pelos pesquisadores que, à luz dos acontecimentos que varreram o Oriente Médio e o norte da África entre 2010 e 2011, episódio conhecido como Primavera Árabe, reuniram-se, em Bruxelas, por iniciativa do Institute for Security Studies, órgão mantido pela União Europeia, com o propósito de discutir a escalada de violência urbana e suas implicações humanitárias, o que resultou na publicação da obra *Urban violence and humanitarian challenges*, sob direção de Pierre Apraxine (2012) e outros.

De acordo com Koonings (2012, p. 13), nas duas últimas décadas, a violência urbana tem adquirido cada vez mais visibilidade, não apenas devido ao aperfeiçoamento das tecnologias de informação, mas também ao aumento demográfico, o que resulta numa quantidade crescente de episódios violentos cujas matrizes são, em primeiro lugar, de natureza socioeconômica, mas sem que possamos excluir as implicações políticas. Nessa conjuntura, a cidade tem se tornado palco de conflitos de toda ordem, que se repartem em duas amplas categorias: a) conflitos associados ao crime organizado e à

atuação de gangues, que, ao se instalarem em determinadas zonas, passam a controlá-las diretamente, subtraindo-as assim ao poder do Estado; e b) conflitos decorrentes de manifestações, passeatas e protestos, quando o trânsito pelas principais artérias urbanas é interrompido e o patrimônio público e privado depredado, ensejando a intervenção das forças de segurança, o que amplifica o protesto, não raro convertendo-o numa autêntica batalha campal entre as forças da ordem e as da desordem (Gussing, 2012, p. 9). Em ambas as circunstâncias, as principais vítimas da violência são a população civil, o que requer uma intervenção ao mesmo tempo político-jurídica e humanitária. A despeito da onda de violência urbana à qual hoje assistimos, e que tende a avolumar-se nos anos vindouros, faz-se necessário assinalar que, desde a sua criação, na Baixa Mesopotâmia, em algum momento do 4º milênio a.C., as cidades sempre foram, de um modo ou de outro, marcadas pela violência, como assinala Greg Woolf (2021, p. 12 *et sequ.*), para quem a urbanização não foi um acontecimento pacífico, mas regido pelos códigos da violência, uma vez que as cidades, ao serem fundadas, nunca prescindiram do emprego de meios violentos, fosse para manter reunido determinado contingente no núcleo urbano, fosse para extrair o excedente das comunidades rurais vizinhas, condição *sine qua non* para a existência da própria cidade e do seu aparato militar e administrativo. Nesse sentido, a cidade antiga sempre foi solidária da violência, como comprova a trajetória das *póleis* gregas e a da *civitas* romana, marcadas por uma pletora de choques entre as diversas facções nas quais se repartiam – ricos e pobres, democratas e oligarcas, patrícios e plebeus, *optimates* e *populares* – e pela concepção segundo a qual o cidadão, além de ser um agente político, era também um hoplita, um legionário, um combatente, pois a guerra era um elemento constituinte do *modus vivendi* do homem antigo.

A investigação acerca da cidade antiga não pode ser, pois, dissociada da compreensão acerca das diversas manifestações de

violência que nela ocorriam, o que contraria determinada perspectiva histórica que tende a privilegiar, no estudo da Antiguidade, os critérios de ordem e estabilidade, ignorando ou subalternizando a dimensão conflituosa das relações sociais (Carvalho; Funari, 2007, p. 15-16). A bem da verdade, tanto ontem como hoje, a cidade – e nos referimos, em particular, àquelas de maior porte – não pode ser considerada um território pacífico (ou pacificado) e seguro para o livre deslocamento. Quanto a isso, vale a pena recordar que, no mundo antigo, as cidades, com raríssimas exceções, não dispunham de iluminação noturna, o que favorecia a atuação de ladrões e malfeitores. Em Roma, por exemplo, os mais abastados costumavam transitar pelas ruas acompanhados por um séquito de escravos e clientes, ao passo que as autoridades republicanas ou imperiais eram amiúde escoltadas por destacamentos militares (Woolf, 2021, p. 16). Para além da insegurança experimentada pela população urbana devido à criminalidade, fato bem atestado nos papiros egípcios da época romana, a cidade antiga era palco também de demonstrações rotineiras de insatisfação por parte dos habitantes, o que costumava resultar em protestos violentos que abalavam a ordem pública e exigiam a intervenção das autoridades, como vemos ocorrer ao longo da era imperial, com destaque para as províncias orientais, que contavam com uma malha urbana mais densa. Desse modo, ainda que nossas informações acerca desses acontecimentos não sejam muito detalhadas, em parte devido ao pouco interesse dos autores gregos e romanos, a maioria proveniente dos círculos aristocráticos ou a eles associada, em registrar para a posteridade assuntos que diziam respeito à arraia miúda, mencionada sempre em termos genéricos e depreciativos (*plethos*, *ochlos*, *demos*, *plebs*, *vulgus*, *faex*), não é prudente ignorar que, no decorrer de toda a sua história, as cidades greco-romanas foram coletivos turbulentos, a ponto de algumas delas, a exemplo de Alexandria, serem tidas como intratáveis pelas autoridades romanas.

À luz dessas considerações, pretendemos, neste capítulo, refletir sobre o papel desempenhado pelos levantes urbanos na dinâmica política do Império Romano, cujo governo, tanto na esfera central quanto nas esferas provincial e municipal, sempre buscou reafirmar o compromisso com a ordem pública, expressa, em grego e latim, por diversos vocábulos: *táxis*, *eunomia*, *eukosmia*, *ordo*, *pax*. Para tanto, tomaremos como estudo de caso o assim denominado Levante das Estátuas ocorrido, em fevereiro de 387, em Antioquia, a *metropolis* da província da Síria-Coele, alguns meses após a ordenação de João Crisóstomo como presbítero por Flaviano, um dos bispos da congregação nicena local.¹ Como principal fonte de informação, exploramos a série de homilias *Sobre o Levante das Estátuas* pronunciada por João entre fevereiro e abril, no calor dos acontecimentos.² Na avaliação de Hunter (1989, p. 120), as referidas homilias representam o prolongamento de uma antiga polêmica entre João Crisóstomo e seu ex-professor de retórica, Libânio, acerca da superioridade do Cristianismo em capacitar os indivíduos para o exercício da virtude, o que implicava, em contrapartida, a depreciação da cultura clássica, visceralmente unida às tradições pagãs, motivo pelo qual as

-
- 1 Devido à deposição, em 360, de Melécio, bispo de tendência nicena, Euzóio, um prelado filoariano, é indicado para ocupar a sé de Antioquia. Nos anos seguintes, mesmo exilado, Melécio permanece ativo, liderando de longe sua congregação, que costumava reunir-se em lugares alternativos (nas grutas do Monte Síprios, nas margens do Orontes ou no Campo de Marte, fora do perímetro urbano). Em 362, Lúçifer de Cagliariis, um bispo da Península Itálica em visita ao Oriente, atribui o carisma episcopal a Paulino, antigo sacerdote niceno de Antioquia. Desse momento em diante, a cidade passa a contar com três bispos: dois de orientação nicena e um de orientação ariana, cisma que somente será superado bem mais tarde, após a morte de Evágrio, o sucessor de Paulino, em meados da década de 390 (Soler, 2006, p. 145-146).
 - 2 Não há uma definição precisa de quantas homilias comporiam a série sobre o Levante das Estátuas. A tradição manuscrita registra 21 prédicas, mas há autores que defendam a existência de 22 ou ainda 24 homilias. Vide Quiroga Puertas (2014, p. 460) e Celentiano (2016, p. 344).

prédicas deveriam ser interpretadas como peças da propaganda cristã contra os pagãos. Já para Quiroga Puertas (2008, p. 144), o verdadeiro propósito de João ao pronunciar suas homilias teria sido o de retratar Flaviano como um herói conciliador capaz de obter o perdão de Teodósio para a cidade, contribuindo assim para reforçar a autoridade do bispo, numa conjuntura em que a sé episcopal contava com três titulares, dois de orientação nicena e um de orientação ariana. Sem invalidar ambas as interpretações, devidamente fundamentadas num exame atento do corpus, gostaríamos de propor aqui uma leitura complementar das *Homilias sobre o Levante das Estátuas*, tratando-as como um instrumento empregado por João para, num contexto de comoção pública, defender o seu projeto de conversão de Antioquia numa *hagia pólis*, ou seja, numa cidade santa, o que seria alcançado não apenas mediante a construção de uma nova ordem pública baseada nos princípios cristãos, mas também a superação da violência e do conflito, malefícios atribuídos à intervenção das forças demoníacas que agiam no teatro, no anfiteatro, no hipódromo, na ágora e demais espaços coletivos da cidade. Antes, porém, de prosseguirmos com o assunto, faz-se necessário dizer algumas palavras sobre o lugar ocupado pela ordem pública no pensamento político da época imperial.

Um império alicerçado na *concordia*?

Toda sociedade, ao instituir-se, tem de realizar uma dupla operação: por um lado, estabelecer as regras que permitam a convivência solidária entre os que dela fazem parte e, por outro, definir os mecanismos de controle capazes de neutralizar ou ao menos minimizar os comportamentos que ameacem a existência coletiva. Dito em outras palavras, toda sociedade que aspire a perpetuar-se no tempo, seja ela uma comunidade tribal ou um Estado de pleno direito, organiza-se em função do binômio ordem/desordem, embora os

critérios de definição do que seria a ordem em oposição à desordem, os mecanismos de preservação das instituições e as maneiras de lidar com o conflito e o dissenso variem bastante no tempo e no espaço, havendo sociedades – como as democráticas – nas quais o nível de tolerância para com aqueles que eventualmente venham a divergir das convenções sociais é muito maior em comparação a outras, organizadas segundo padrões francamente autocráticos, a exemplo dos regimes despóticos da Antiguidade, das monarquias absolutistas modernas e das ditaduras contemporâneas. Seja como for, toda sociedade, seja na pessoa dos seus líderes ou representantes (o chefe tribal, o sumo-sacerdote, o magistrado, o general, o rei) ou mediante o funcionamento das suas instituições (a assembleia, o conselho, o tribunal, o parlamento) é chamada a lidar, de uma maneira ou de outra, com a fixação das normas, com a fiscalização do seu cumprimento e com a eventual punição reservada àqueles que ousem transgredi-las, havendo, no entanto, notáveis variações de uma sociedade para outra.

Quando nos referimos ao Império Romano, vale dizer, ao regime instituído em 27 a.C. e que, no Oriente, perpetua-se para além de 476, ano da deposição de Rômulo Augústulo, observamos desde o início uma clara preocupação das autoridades públicas em difundir a representação segundo a qual os episódios turbulentos do passado recente, que haviam abalado os alicerces da República, teriam sido superados devido à ação de um indivíduo excepcional – no caso, Otávio, proclamado Augusto pelo Senado –, responsável por inaugurar um tempo de paz e prosperidade, como comprovam o fechamento do templo de Jano pelo imperador e todo o investimento feito por ele e seus sucessores na criação ou divulgação de símbolos que traduzissem a ideia de apaziguamento social, a exemplo de *pax*, *fides*, *concordia ordinum* e *homonoia*, temas onipresentes na legislação, nos discursos oficiais e nos artefatos produzidos pelo poder, com destaque para as moedas (Stern, 2015, p. 10 *et sequ.*; Kelly, 2007,

p. 158). No tocante à manutenção da ordem imperial, a *concordia* ou *homonoia* revelava-se uma concepção da maior relevância, uma vez que o Império Romano era, antes e acima de tudo, um extenso conglomerado de cidades administradas por elites locais que, em parceria com o governo central, viabilizavam o controle de Roma sobre populações e territórios bastante heterogêneos (Guarinello, 2013, p. 142-143). Em termos da amplitude da malha urbana, as possessões romanas no Oriente incluíam territórios nos quais o processo de urbanização já havia se iniciado há séculos, a exemplo da Síria-Palestina, Mesopotâmia, Ásia Menor e Península Balcânica, de maneira que o domínio dos romanos sobre esses territórios foi um pouco mais complexo. De fato, quando Roma deflagra, no fim do século III a.C., a campanha de conquista do Mediterrâneo oriental, as *póleis* que outrora haviam integrado a Hélade e as novas cidades fundadas pelos soberanos helenísticos já eram uma realidade. Centros políticos, econômicos e culturais florescentes, estas cidades abrigavam, em alguns casos, um expressivo contingente populacional. Todavia, o domínio romano sobre o Oriente não significou, em absoluto, a anexação ao Império de cidades livres de conflitos e contradições, uma vez que, em matéria de política interna, as *póleis* nunca foram pacíficas, na medida em que a discórdia e a secessão entre os estratos sociais que as compunham sempre existiram, ao passo que, no plano externo, as rivalidades entre elas possuíam já uma longa história.

Com a expansão romana em direção ao Oriente, que se consolidou nas últimas décadas da República, já no limiar do Principado, uma das principais preocupações das autoridades romanas era garantir o apoio das elites a fim de facilitar a gestão dos territórios conquistados, o que foi feito mediante uma política de alianças que incluía, entre outras providências, a concessão da cidadania romana aos aristocratas locais. Numa situação como essa, era mais do que esperado que as cidades demonstrassem lealdade ao Império e

ao imperador, lealdade esta que poderia assumir diversas formas: aclamações periódicas no circo, no teatro e no anfiteatro; envio de embaixadas e presentes ao soberano quando da sua ascensão; recepção calorosa dos cortejos oficiais; construção de templos dedicados ao culto imperial. Todas essas demonstrações de reverência ao poder imperial e de aceitação do domínio romano eram, decerto, muito bem-vindas, mas uma, em particular, era tida em alta conta: a abstenção de atos que colocassem em risco a ordem pública, esperando-se então dos habitantes das cidades que não sustentassem a causa de um novo imperador nem se erguessem contra as autoridades constituídas por meio de levantes amiúde descritos, pelos autores antigos, como *stáseis* ou *seditiones*. Segundo Aja Sánchez (1991, p. 373), *stásis* e *seditio* eram vocábulos empregados para designar uma ação coletiva de protesto de teor imediatista que comportava, em alguma medida, o exercício da violência. Além disso, tal ação seria caracterizada pela espontaneidade, pela ausência de uma pauta bem definida de reivindicações e pela incapacidade de os revoltosos gerirem recursos a médio e longo prazo, o que fazia da *stásis* ou *seditio* um episódio efêmero. Considerando que, na época imperial, as revoltas e levantes urbanos eram ocorrências bastante previsíveis, não causa estranheza que tanto a casa imperial quanto as autoridades municipais tenham concedido atenção especial à *concordia* ou *homonoia* no repertório de temas que faziam parte do ideário político, numa tentativa de impedir a irrupção de conflitos que pudessem comprometer a relação de Roma com as cidades, o que fatalmente conduziria a uma intervenção na esfera cívica, cujos resultados seriam decerto dramáticos para a população local e seus representantes (Sheppard, 1984-1986, p. 245).

Malgrado todo o investimento do poder imperial e das elites locais na promoção da *concordia* ou *homonoia*, importa reconhecer que as manifestações de desagrado da população urbana diante das ações ou omissões daqueles que a governavam não podem ser tomadas

como acontecimentos fortuitos ou ocasionais. Em boa parte dos casos, é plausível supor que essas manifestações fossem somente verbais, como no caso das *euphemiai*, das aclamações públicas que tinham lugar no circo, no teatro ou no anfiteatro, quando então o público reunido para assistir aos *spetacula* poderia protestar contra o imperador, o governador de província ou qualquer outro magistrado (Browning, 1952, p. 16). No entanto, não é menos verdade que, em diversas outras oportunidades, o protesto ultrapassou os limites dos gritos, apupos e palavras de ordem, descambando para ações de violência dirigidas contra as autoridades públicas e membros de facções rivais, além dos monumentos e edifícios públicos e privados. Por óbvio, o preconceito que cerca as nossas fontes com relação a tudo o que diz respeito àquilo que é próprio da *plebs* ou do *demos* impõe-nos sérias limitações quando se trata de recuperar os detalhes deste ou daquele episódio, mas não podemos ignorar o fato de que os levantes urbanos foram recorrentes ao longo do período imperial, constituindo uma forma regular de comunicação da população com as autoridades públicas em face de um sistema político excludente que não contava com canais próprios de atendimento às reivindicações populares (Africa, 1971, p. 4). Em virtude da posição claramente desfavorável da imensa maioria da população no jogo político, cujo poder de barganha era bastante frágil, um imperador, governador ou magistrado ao lidar com um levante deveria, se possível, evitar a repressão violenta, ao menos num primeiro momento. Como argumenta Kelly (2007, p. 161 *et sequ.*), na maioria dos casos era preferível que as autoridades tentassem dissuadir os revoltosos por meio de um discurso, um edito ou uma carta. Além disso, apenas a expectativa de emprego da coerção não raro era suficiente para conter o movimento. Isso não equivale a supor, no entanto, que o poder imperial fosse de algum modo leniente com as manifestações populares; muito pelo contrário, pois esperava-se que o soberano e seus representantes, na condição de defensores da *pax*, da *táxis* e da

eukosmia, vale dizer, da boa ordem, deveriam coibir tudo aquilo que ameaçasse o status quo: pirataria, banditismo desenfreado, invasões das *externae gentes*, golpes de Estado e, naturalmente, revoltas e levantes. Para tanto, poderiam recorrer, se necessário, ao uso da força, o que nos remete à discussão sobre como, no Império Romano, as cidades eram patrulhadas e controladas.

Logo de início, é necessário que evitemos falar da existência, na época imperial, de “forças policiais” que teriam a incumbência de não apenas prevenir a criminalidade, mas também de manter a ordem, pois o surgimento de corporações profissionais distintas do exército, mas com competência legal para exercer a coerção física visando a reprimir aqueles que porventura colocassem em risco a comunidade, ou seja, de destacamentos uniformizados que identificamos como “polícia”, é uma inovação que remonta aos séculos XVIII e XIX (Nippel, 1995, p. 115). Em segundo lugar, não convém generalizar a situação de Roma sob o Principado para todo o Império, uma vez que a capital, devido às reformas de Augusto, experimentou alterações substantivas nos seus órgãos e instituições. Na opinião de Africa (1971, p. 8), uma das mais importantes realizações do *princeps* foi a criação de efetivos militares e paramilitares com a tarefa de policiar a *Urbs*, algo até então inexistente. O objetivo dessas medidas era mais do que previsível: evitar a repetição das escaramuças sustentadas pela plebe urbana e pelas facções de *optimates* e *populares* que tantos distúrbios haviam provocado nos últimos anos. Nesse sentido, Augusto manteve, em Roma e arredores, 9 coortes que atuavam como uma tropa à disposição da *domus* imperial (a guarda pretoriana) e 3 coortes urbanas sob o comando do *praefectus Urbis*. O patrulhamento da cidade era reforçado ainda por 7 coortes de *vigiles* compostas de libertos, que formavam uma brigada contra incêndios. Os pretorianos, as coortes urbanas e os *vigiles* constituíam, assim, um aparato militar destinado a conter explosões de violência em Roma e na Península. Nas províncias, a

situação era diversa, pois a manutenção da ordem pública era deixada a cargo das autoridades municipais, que não dispunham de efetivos militares. Somente em situações mais graves, os decuriões poderiam recorrer ao governador de província, que então mobilizaria as tropas para conter os revoltosos. Pelo que sabemos, em algumas localidades da *pars Orientis*, a *boulé* contava apenas com dois oficiais, denominados *riparii*, encarregados da segurança na zona rural (*khora*), ao passo que os *niktostrátegoi* ocupavam-se do perímetro urbano (a *ásty*). Ademais, sabemos também da existência de um funcionário local denominado *eirenarca*, ou seja, “guardião da paz”, ao que tudo indica envolvido com a manutenção da segurança pública, mas sem que tenhamos condições de precisar os detalhes da sua atuação. Desse modo, no Império Romano, a vigilância das cidades era de competência da administração municipal, embora a colaboração com o exército visando a coibir esta ou aquela ação delituosa não fosse, em absoluto, um recurso extraordinário (Aja Sánchez, 1998, p. 124-125).

Não obstante a inexistência de forças policiais destinadas a garantir a ordem nas cidades, o arranjo estabelecido por Augusto para manter Roma ao abrigo de tumultos e sedições e a atuação local dos membros da *curia* ou *boulé* revelaram-se minimamente eficazes. Ao ingressarmos na época tardia, no entanto, verificam-se algumas alterações relevantes, a começar pela desmobilização, entre 318 e 331, da guarda pretoriana e das coortes urbanas por Constantino, devido ao apoio que haviam prestado a seu rival, Maxêncio. Destino similar tiveram os *vigiles*, que desaparecem de cena, sendo substituídos por *collegia* de artesãos convocados a combater os incêndios que de quando em quando assolavam a capital (Africa, 1971, p. 19). Em segundo lugar, do século IV em diante, as disputas *intra ecclesiam* não se restringem mais aos debates públicos em torno do conteúdo das Escrituras com a finalidade de aclarar a interpretação da Palavra, mas passam a incluir choques de rua, quando então as polêmicas

religiosas escapam ao controle dos sínodos, sendo levadas à praça pública, processo que acompanha *pari passu* a ascensão dos bispos como novos líderes urbanos, pois boa parte dos conflitos eclesíasticos do período têm essas figuras como protagonistas (Lim, 1995, p. 218). Como resultado, multiplicam-se, tanto em Roma quanto nas demais cidades do Império, os levantes urbanos, num momento em que os imperadores lutam para reforçar as bases do seu poder e para conservar a unidade imperial diante da ameaça crescente das tribos germânicas e dos persas, bem como da ascensão de usurpadores.³ O problema parece ser mais acentuado no Oriente, em decorrência da maior concentração demográfica nas cidades da região. Alexandria, por exemplo, era tida como particularmente irascível, razão pela qual os governadores costumavam nela entrar “tremendo de medo”, como declara o anônimo autor da *Expositio totius mundi et gentium* (37). Em Antioquia, a situação não era muito diferente, uma vez que, no decorrer do século iv, constatamos nada menos do que 11 revoltas (Aja Sánchez, 1998, p. 24-27), dentre as quais o Levante das Estátuas, o mais bem documentado episódio de insurreição popular de toda a história romana em virtude dos depoimentos de Libânio e João Crisóstomo, ambos nativos da cidade e testemunhas oculares do incidente (Radke, 1988, p. 74).⁴

João Crisóstomo e a supressão das fontes de violência na cidade

Como mencionamos, as revoltas e insurreições, em Antioquia, não eram, em absoluto, eventos insólitos, fazendo antes parte do dia a dia da cidade. Além disso, a segunda metade do século iv havia sido particularmente difícil para os antioquenos, fustigados por

3 Para uma visão de conjunto acerca das condições de aparecimento dos levantes populares urbanos, no século iv, e do seu *modus operandi*, consultar Silva (1997).

4 Informações complementares sobre os relatos que os autores antigos nos legaram acerca do Levante das Estátuas podem ser obtidas em Silva (2018).

sucessivas crises de abastecimento e pela insegurança alimentar daí decorrente (Quiroga Puertas, 2016, p. 467), o que contribui para explicar a intensidade do conflito que irrompeu na manhã de 25 ou 26 de fevereiro de 387, quando os decuriões reunidos no *dikasterion* receberam a notícia da requisição de um novo imposto destinado a financiar as *decennalia* de Teodósio – cuja comemoração encontrava-se prevista para janeiro de 388 – ou as despesas da guerra contra Máximo, então imperador do Ocidente (Soler, 1997, p. 461). Não sabemos ao certo se a taxa anunciada era uma *superindictio*, uma *collatio lustralis* ou *aurum coronarium*,⁵ mas, ao que tudo leva a crer, o imposto incidiria sobre o conjunto da população (Hunter, 1989, p. 120). Insatisfeitos com a notícia, os decuriões e *honorati* vão queixar-se ao *archon*, muito provavelmente o *consularis Syriae*, Celso, que não os recebe. Em seguida, dirigem-se à residência do Bispo Flaviano, que se encontra ausente. Exasperados, retornam ao *dikasterion* (Downey, 1961, p. 428). No caminho, obtêm a adesão de um número cada vez maior de populares, talvez insuflados pela claque teatral, um contingente de espectadores pagos para aplaudir os atores, em especial os dançarinos das pantomimas, que costumava exercer um papel de liderança nas aclamações dirigidas às autoridades públicas e cuja atuação não se limitava ao recinto do teatro, alcançando por vezes as ruas (Browning, 1952, p. 17).⁶ Confiante

5 As *indictiones* eram taxas em espécie (vinho, cereal, carne, azeite) pagas por todos os habitantes do Império. Sob o Principado, as *indictiones* eram recolhidas anualmente. A partir de 287, passam a ocorrer a cada cinco anos, intervalo que aumenta para 15 anos em 312. No entanto, caso o Estado necessitasse de uma complementação de recursos, poderia recorrer a *superindictiones*. Já a *collatio lustralis* ou *chrysargyron*, inovação de Constantino, era um imposto em ouro e prata recolhido, em ciclos de 4 ou 5 anos, dos comerciantes. Por fim, o *aurum coronarium* eram coroas de ouro oferecidas pelos habitantes das cidades aos imperadores em ocasiões especiais: triunfos, aniversários, investidura no cargo imperial e outras. Cf. Hornblower; Spawforth; Eidinow (2012).

6 Na opinião de French (1998, p. 484), Browning supervaloriza a participação da claque teatral no Levante das Estátuas ao fazer uma leitura das fontes que

devido aos reforços obtidos, a multidão retorna então ao *praetorium* do *consularis Syriae* e rompe a balaustrada com a intenção de invadir o edifício, embora sem sucesso. Na sequência, os revoltosos percorrem o pórtico localizado diante do *dikasterion* e tomam de assalto uma das termas públicas, cortando as cordas que sustentavam as lamparinas (Downey, 1961, p. 428).

O que acontece em seguida é ainda pior, pois a multidão, enfurecida, depreda os painéis de madeira pintados com as efígies da *domus* imperial. Não satisfeita, lança-se sobre as estátuas de bronze de Teodósio, de Flacila (a imperatriz já falecida) e de seus filhos, Arcádio e Honório, que são derrubadas com o auxílio de cordas, despedaçadas e arrastadas pelas ruas. Fragmentos das esculturas são entregues às crianças, que com eles se entretêm (Filipczak, 2017, p. 324). Ambas as ações eram de extrema gravidade, na medida em que os retratos e demais imagens do imperador e da sua família configuravam símbolos oficiais enviados às cidades quando da investidura do soberano. A essa altura, os responsáveis pelo incidente arriscavam-se a tornar-se réus de *maiestas*, de crime de alta traição, cuja punição prevista em lei era a morte. Alarmado com a situação, o *consularis Syriae* envia mensageiros a Constantinopla a fim de dar ciência a Teodósio do ocorrido (Radke, 1988, p. 75). Nesse ínterim, a multidão enfurecida tenta invadir a residência de um proeminente cidadão que havia defendido o pagamento da taxa. Quando começam a circular rumores de que o palácio imperial da ilha do Orontes havia sido incendiado, arqueiros (*toxotai*) comandados pelo *niketparjos*, o chefe da guarnição local, decidem intervir, recebendo, logo depois, o auxílio do *comes Orientis*, que mobiliza

extrapola as informações nelas contidas, já que, em nenhum momento, João Crisóstomo ou Libânio mencionam claramente seu envolvimento no episódio. Todavia, levando em consideração a má reputação da claue como um agente da desordem em Antioquia, a hipótese formulada por Browning não deve ser por completo descartada.

suas tropas para restabelecer a ordem e deter os revoltosos, muitos dos quais foram encarcerados (Aja Sánchez, 1998, p. 127). Os acusados pertencentes às categorias inferiores, incluindo crianças, foram sumariamente julgados e condenados à pena capital. Já os decuriões, em virtude da sua condição de *honestiores*, foram encarcerados num edifício adjacente ao *bouleuterion* enquanto aguardavam a instauração do processo, a ser conduzido pelo *magister officiorum* Cesário e pelo *magister utriusque militiae per Orientem* Helébico, os enviados de Teodósio, que chegam à cidade duas semanas depois.⁷

Em Antioquia, reinava um clima de profunda consternação, pois temia-se a retaliação das tropas imperiais, que certamente aniquilariam a cidade, o que precipitou uma fuga desordenada da população rumo às montanhas e à zona rural.⁸ A gravidade da situação exigia providências imediatas. No dia seguinte à revolta, Flaviano, acompanhado por uma comissão de decuriões, partiu rumo à capital com o propósito de obter o perdão do imperador, o que não deve ter sido tarefa fácil, uma vez que Teodósio havia ordenado o fechamento dos banhos públicos, o cancelamento dos espetáculos circenses e teatrais, a suspensão da distribuição de pão aos cidadãos mais pobres e a transferência do status de *metropolis* de Antioquia para Laodiceia, uma autêntica humilhação para a *pólis*, bastante ciosa da primazia da qual desfrutava entre as cidades do Oriente (Quiroga Puertas, 2014, p. 461; Downey, 1961, p. 430-431). As restrições impostas à cidade, no entanto, eram apenas uma parte da punição à qual os antioquenos fariam jus, pois a chegada de Cesário

7 Como salienta Heayn (2009, p. 17), o envolvimento de membros da aristocracia municipal no Levante das Estátuas é um importante indicativo de que, ao contrário do que muitas vezes as fontes nos induzem a supor, nem sempre os distúrbios urbanos verificados no Império Romano eram comportamentos próprios do vulgo e da ralé, contando também com a colaboração de indivíduos mais bem posicionados na escala social.

8 A respeito da fuga da população de Antioquia por ocasião do Levante das Estátuas, consultar Silva (2021).

e Helébico deu ensejo à instalação de um tribunal para julgar os decuriões e *honorati*, o que provocou um novo alvoroço. No decorrer das sessões, verifica-se algo muito pouco usual: a descida dos anacoretas sediados no Monte Sílpios, que se dirigem a Antioquia a fim de interceder em favor dos réus. Muito embora os monges fossem de quando em quando à cidade, eles nunca haviam se envolvido em assuntos da política local. Na opinião de Soler (1997, p. 466), considerando o alinhamento dos monges com os melecianos, ou seja, a facção que apoiava o antigo bispo Melécio e da qual Flaviano e João Crisóstomo faziam parte, talvez a explicação para a intervenção dos anacoretas do Monte Sílpios resida no desejo de reforçar o papel de Flaviano como a principal autoridade cristã de Antioquia. Seja como for, o apelo, ao que tudo indica, surtiu efeito, pois os emissários imperiais decidiram solicitar a Teodósio clemência para os acusados, o que levou Cesário a retornar de imediato a Constantinopla. Segundo Stephens (2013, p. 13), embora João Crisóstomo, nas suas homílias, tenda a enfatizar o protagonismo de Flaviano como principal advogado de defesa da cidade, não podemos ignorar a contribuição de Cesário, o representante oficial de Teodósio à época. No Domingo de Ramos, um arauto comunicou aos antioquenos a decisão do imperador em perdoar Antioquia. Na semana seguinte, no momento em que se celebrava a festa da Páscoa, Flaviano retorna de Constantinopla e é recebido como herói por sua congregação (Hunter, 1989, p. 122).

Como mencionamos, foi no decorrer do conflito que João Crisóstomo pronunciou suas homílias sobre o Levante das Estátuas, por meio das quais pretendia, como propõe Quiroga Puertas (2014, p. 461), ofertar consolo espiritual à população, aterrorizada pela possibilidade de que, diante de um delito de *maiestas*, a reação de Teodósio fosse por demais virulenta. Ao longo das homílias, João vale-se de inúmeros argumentos, muitos deles extraídos das Escrituras, com o propósito de exortar sua congregação a crer na

intervenção divina, que sempre socorre aqueles que confiam na Providência, atitude um tanto quanto previsível dadas as incumbências do seu ministério. No entanto, o presbítero vai além do seu papel de consolar as almas atormentadas que buscam refúgio na Igreja, pois ao longo da sua pregação, não apenas identifica a origem da *stásis*, como estabelece as estratégias por meio das quais seria possível eliminar o conflito na cidade, vale dizer, extirpar os maus hábitos da população responsáveis pela danação coletiva, o que ao mesmo tempo permitiria a conversão de Antioquia numa *hagia pólis*, ou seja, numa *pólis* santa conforme os preceitos cristãos. Em primeiro lugar, João Crisóstomo (*Hom. de Stat.*, xv, 3) atribui o levante à atuação dos demônios, que teriam incentivado “alguns homens sem lei a tratar as estátuas do imperador com desprezo, a fim de que as fundações da cidade fossem arruinadas”. Não obstante a má intenção do demônio, Deus teria se aproveitado das circunstâncias para corrigir os cidadãos, fazendo com que Antioquia fosse purificada. Quais seriam, no entanto, os indícios dessa purificação que subtrairia a *pólis* da influência demoníaca? Nesse aspecto, João Crisóstomo é enfático: a ruptura dos laços de sociabilidade que uniam os antioquenos em torno de práticas associadas à cultura clássica, de maneira que a cidade deveria ser esvaziada do seu *ethos* greco-romano para converter-se numa igreja, antítese de tudo aquilo que, segundo o pregador, seria motivo de contenda, rixa e discórdia. Como causa primária dos males que afligiam Antioquia, João menciona o aparato que cercava as festas e demais entretenimentos próprios da cidade antiga: canto, dança, soar de instrumentos, luxo, consumo abundante de alimentos e bebidas e, de modo especial, o riso, pois “de risos e palavras provêm injúrias e ofensas, golpes e feridas. E de golpes e feridas, massacre e assassinato” (*Hom. in Stat.* xv, 11).

Ao condenar o riso, o canto e a dança, João Crisóstomo (*Hom. in Stat.* xv, 11) condenava ao mesmo tempo os espetáculos teatrais e

circenses, uma vez que a presença do cidadão no teatro resultava em fornicação, destempero e todo tipo de vício, ao passo que as competições do hipódromo produziam rixas, insultos, golpes e profunda inimizade entre os participantes. Por essa razão, João, recorrendo a perguntas retóricas, censura aqueles que se queixam por Teodósio haver determinado a suspensão dos *spectacula* e o fechamento dos banhos, como podemos conferir na seguinte passagem:

Pois eu pergunto: o que há de tão opressivo nas determinações do imperador? Que ele tenha fechado a *orchestra*, que ele tenha proibido o hipódromo, que ele tenha fechado e estancado essas fontes de iniquidade? Que elas nunca abram novamente! Delas brotaram as raízes da perversidade para ofender toda a cidade. Delas brotaram aqueles que arruinaram seu caráter, homens que vendiam suas vozes aos dançarinos e que, pelo preço de três óbulos, prostituíam sua salvação com eles, colocando tudo de cabeça para baixo. Amados, vocês estão incomodados e preocupados com estas coisas? Na verdade, seria conveniente que por elas vocês estivessem felizes, e se alegrassem e dessem graças ao imperador, pois seu castigo se revelou uma correção, sua punição uma disciplina, sua ira um meio de instrução. Que importa se os banhos estão fechados? Nem tampouco é isso um fardo insuportável, que os que vivem uma vida frívola, afeminada e dissoluta sejam trazidos de volta, embora a contragosto, ao amor da verdadeira sabedoria (*Hom. in Stat.* XVII, 9).

Na opinião de João Crisóstomo, ao interditar os banhos, os teatros e o hipódromo como resposta ao ultraje praticado contra as estátuas imperiais, Teodósio estaria agindo como um instrumento da justiça divina, que buscava sempre a conversão dos pecadores. No contexto da cristianização do Império Romano, tal conversão implicava o abandono de tudo aquilo associado ao *modus vivendi* da cidade antiga, seus usos, costumes, concepções, mas, igualmente, seus lugares de reunião e de confraternização, a exemplo do teatro,

do anfiteatro e das termas, matrizes inesgotáveis de luxúria e perversidade. Em contraposição a esses lugares nocivos e corruptos, o pregador desdobra-se em apresentar a igreja como uma fortaleza diante da comoção que havia tomado de assalto Antioquia logo após a revolta, como um refúgio para a multidão que, atordoada e sem rumo, buscava, nos ensinamentos contidos nas Escrituras, o conforto necessário para lidar com os infortúnios, de maneira que, segundo João (*Hom. in Stat.* iv, 1; xv, 1), o Levante das Estátuas teria ao fim e ao cabo colaborado para a cristianização da *pólis*, tarefa que perseguiu ao longo de toda a sua carreira sacerdotal, primeiro como presbítero e, mais tarde, como bispo de Constantinopla. Para tanto, o que mais importava não era a configuração física da cidade nem suas prerrogativas e títulos, mas o ânimo dos cidadãos, que, imbuídos dos valores cristãos, fariam de Antioquia um excelente lugar para se viver, como vemos no seguinte trecho:

Vocês lamentam porque a dignidade de nossa cidade foi retirada? Aprendam o que é a dignidade de uma cidade, e então saberão claramente que se os habitantes não a traem, ninguém mais será capaz de retirar a dignidade de uma cidade! Nem o fato de que ela é uma metrópole. Nem que ela contém edifícios belos e amplos. Nem que ela possui muitas colunas e pórticos espaçosos e calçadas, nem que ela, nas proclamações, é nomeada antes das demais cidades, mas a virtude e a piedade dos seus habitantes. Isso é a piedade de uma cidade, o ornamento e proteção. Pois se essas coisas não são nela encontradas, ela é a mais insignificante no mundo, mesmo que goze de honras ilimitadas da parte do imperador (*Hom. in Stat.*, xvii, 10).

Convicto de que o mais importante, numa cidade, é o comportamento dos seus cidadãos, João Crisóstomo tende a desprezar tudo aquilo que, à época, fazia a glória de Antioquia, a começar pela posição que desfrutava como metrópole da Síria-Palestina e pela exuberância da paisagem urbana, na qual a avenida das colunatas, repleta

de pórticos, destacava-se (Cabouret, 1999).⁹ A fim de reforçar seus argumentos, João volta, em seguida, ao assunto, no caso de a *pólis* ser agraciada com o perdão imperial:

Eu desejo que, se Antioquia for restaurada, não pensemos muito sobre isso, nem nos vangloriemos disso, nem depositemos nisso a honra de nossa cidade. Quando você desejar pronunciar um encômio dessa cidade, não me fale do subúrbio de Dafne, nem da altura e da quantidade de seus ciprestes, nem das suas fontes de água, nem da grande liberdade com a qual a ágora é frequentada, mesmo à meia-noite, nem da abundância de seus produtos. Todas essas coisas são de significado externo e permanecem apenas enquanto durar a vida presente. Mas se vocês são capazes de nomear a virtude, a mansidão, a esmola, as vigílias noturnas, as orações, a sobriedade, a verdadeira sabedoria da alma, elogiem a cidade por essas coisas (*Hom. in Stat. xvii, 14*).

É difícil não detectar, nessa passagem, ecos do *Antiochikos*, uma oração pronunciada por Libânio, em 356, por ocasião dos Jogos Olímpicos, na qual o sofista exaltava as fontes de Dafne, um vilarejo situado a 8 km, no sentido Sul, célebre pela abundância de recursos hídricos e pelos ciprestes que compunham o *temenos* do magnífico Templo de Apolo, destruído num incêndio, em 362, quando da estadia de Juliano na cidade (Downey, 1961, p. 388) No panegírico, Libânio fazia referência também ao tráfego intenso de pessoas pelas ruas e praças de Antioquia, num movimento que se prolongava até altas horas da noite, na medida em que a zona central dispunha

9 Segundo Brottier (1993, p. 622), João Crisóstomo não era de todo insensível à glória secular de Antioquia, embora preferisse sublinhar os elementos que revelavam a vocação cristã da cidade: o pioneirismo no emprego do vocábulo *christianos*, a atitude dos antioquenos como paradigma de caridade e a fé professada por Melécio e Flaviano como modelo de pureza doutrinal. Conquanto João Crisóstomo seja um nativo de Antioquia e tenha, em uma ou outra oportunidade, tecido elogios à sua cidade, aquilo que os antioquenos julgavam digno de orgulho na metrópole eram para ele coisas supérfluas e, portanto, dispensáveis.

de um sistema de iluminação noturna mantido pelos comerciantes e supervisionado pelos *epimeletae* (Silva, 2013, p. 265). Tendo sido aluno de Libânio, é bastante improvável que João Crisóstomo desconhecesse o conteúdo do panegírico, uma das orações mais conhecidas do sofista. Pois bem, considerando que, no *Antiochikos*, Libânio prioriza a exuberância do ambiente construído da cidade, a excelência de seu clima e a abundância de suas riquezas naturais, João abandona por completo qualquer referência a esses critérios de ordem física ao enaltecer a *pólis*, investindo num discurso que enfatiza o comportamento dos cidadãos dentro de uma nova ordem que pretende estabelecer, uma ordem marcada pela caridade, pela oração, pelo autocontrole e, não menos importante, pela serenidade da alma, ou seja, pelo caráter pacato dos indivíduos, o que exigiria a renúncia a qualquer ação agressiva ou violenta, uma vez que, segundo a utopia formulada pelo pregador, a cidade inteira, por ocasião do Levante das Estátuas, teria se transformado numa igreja, com as pessoas reunindo-se, dia e noite, em preces coletivas (*Hom. in Stat.* xv, 3).

Considerações finais

Ao pronunciar as homilias sobre o Levante das Estátuas, João Crisóstomo não tinha por objetivo apenas oferecer conforto espiritual àqueles que se encontravam atormentados pelo medo da punição à qual decerto fariam jus por terem ultrajado as estátuas imperiais. Como bem observa Celentiano (2016, p. 344), na Antiguidade – e mesmo hoje, poderíamos acrescentar – as incumbências de um sacerdote não se resumiam a aconselhar seu rebanho diante das incertezas da existência e a amparar os pobres, enfermos, órfãos e viúvas por meio de toda uma rede assistencialista que logo se difunde, o que faria dele tão somente um guia de consciências ou um provedor para os desvalidos. Pelo contrário, bispos e

presbíteros exerceram, na época tardia do Império, um relevante papel como agentes políticos, liderando as coletividades urbanas e falando em nome delas perante as autoridades superiores, a exemplo de Flaviano, que, no dia seguinte à revolta, tomou o caminho de Constantinopla a fim de interceder por Antioquia junto a Teodósio. Essa atuação, digamos, “secular”, dos membros da hierarquia eclesiástica encontra-se muito bem atestada nos escritos do período, mas é preciso atentar para o fato de que tais personagens não se contentaram em adaptar-se, da melhor maneira possível, aos usos e costumes próprios da cidade antiga, o *locus* primário da sua atividade pastoral. Na realidade, bispos e presbíteros buscaram, por todos os meios, intervir no ritmo da vida cotidiana e na paisagem urbana, de modo a conformar a cidade à vontade divina da qual se julgavam os fiéis depositários, motivo pelo qual as homilias traziam amiúde nelas embutidas um projeto de reforma da *pólis*, como vemos no caso de João Crisóstomo. Não se tratava aqui, em absoluto, de subverter a ideia de *concordia* ou *homonoia* herdada do período anterior, uma vez que a Igreja sempre valorizou a ordem, a *táxis*, a disciplina, além da *pax*, não sendo por acaso que um dos principais epítetos atribuídos a Cristo era justamente o de “príncipe da paz”, como antecipado por Isaías (9, 6). A operação que se pretende, no século iv, tal como vemos descrita nas homilias de João, é a eliminação das fontes da violência, da discórdia e do dissenso que vicejavam na cidade: o teatro, o anfiteatro, o hipódromo e mesmo a ágora, ambientes que, ao proporcionarem o riso, o gracejo, os insultos e o consumo desenfreado de bebida arruinavam a alma dos cidadãos, que caíam vítimas da influência demoníaca, tornando-se assim propensos a cometer toda sorte de violência. Segundo João, somente o abandono destes ambientes associado a uma adesão incondicional à fé cristã poderia proporcionar a fundação de uma cidade perfeita, tendo como modelo o recinto da igreja, o que prefiguraria a cidade celeste construída por Deus para abrigar, na eternidade, os

bem-aventurados, que incluíam não apenas os pobres de espírito, os aflitos e os misericordiosos, mas também os mansos e os promotores da paz, como havia anunciado certa vez Jesus do alto de uma montanha (Mt. 5:1-10).

Referências bibliográficas

AFRICA, T. W. Urban violence in Imperial Rome. *The Journal of Interdisciplinary History*, v. 2, n. 1, p. 3-21, 1971.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Coordenação de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 1995.

AJA SÁNCHEZ, J. R. “Stáseis” y “seditiones”: una definición del tumulto urbano en el Bajo Imperio. *Espacio, Tiempo y Forma, serie H. Antigua*, t. IV, p. 359-376, 1991.

AJA SÁNCHEZ, J. R. *Tumultus et urbanae seditions*: sus causas, un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales em las ciudades tardorromanas (s. IV). Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 1998.

AMIN, A.; CLARKE, H. Introduction. In: *Urban violence*. Londres: The British Academy, 2021. p. 8-11.

APRAXINE, P; DUQUENNE, A.; FETTA, S.; HELLY, D. (Orgs.). *Urban violence and humanitarian challenges*. Paris: Institute for Security Studies, 2012.

BROTTIER, L. L'image d'Antioche dans les homélies *Sur les Statues* de Jean Chrysostome. *Revue des Études Grecques*, v. CVI, p. 619-635, 1993.

BROWNING, R. The riot of A.D. 387 in Antioch: the role of the theatrical clagues in the Later Roman Empire. *The Journal of Roman Studies*, v. 42, n. 1-2, p. 13-20, 1952.

CABOURET, B. Sous les portiques d'Antioche. *Syria*, v. 76, p. 127-150, 1999.

CARVALHO, M. M.; FUNARI, P. P. Os avanços da História Antiga no Brasil: algumas ponderações. *História (São Paulo)*, v. 26, n. 1, p. 14-19, 2007.

CELENTIANO, M. S. Giovanni Crisostomo, *Sulle Statue* 2: omelia e/orazione politica? In: DERRON, P. (Org.). *La rhétorique du pouvoir: une exploration de l'art oratoire délibératif grec*. Vandoeuvres: Fondation Hardt, 2016. p. 343-368.

DADOUN, R. *A violência: ensaio acerca do homo violens*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

DOWNNEY, G. *A history of Antioch in Syria*. Princeton: Princeton University Press, 1961.

EXPOSITIO TOTIUS MUNDI ET GENTIUM. Introduction, texte critique, traduction, notes et commentaires par Jean Rougé. Paris: Du Cerf, 1966.

FILIPCZAK, P. Antioch on the Orontes: the topography of social conflicts (4th – 7th cent. AD). *Syria, Archéologie, Art et Histoire*, n. 94, p. 325-345, 2017.

FRENCH, D. Rhetoric and the rebellion of A. D. 387 in Antioch. *Historia*, Bd. 47, H. 4, p. 468-484, 1998.

GUARINELLO, N. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.

GUSSING, A. Opening address. In: APRAXINE, P. et al. (Orgs.). *Urban violence and humanitarian challenges*. Paris: Institute for Security Studies. 2012, p. 7-II.

HEAYN, D. A. Urban violence in fifth century Antioch: riot culture and dynamics in Late Antique Eastern Mediterranean cities. *Concept*, v. 32, p. 1-29, 2009.

HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. (Orgs.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HUNTER, D. G. Preaching and propaganda in fourth century Antioch: John Chrysostom's homilies on the statues. In: HUNTER, D. G. (Org.). *Preaching in the Patristic age*. Nova Iorque: Paulist, 1989. p. 119-138.

JOHN CHRYSOSTOM. The homilies on the statues to the people of Antioch. In: SCHAFF, P. (Org.). *Nicene and post-nicene fathers*. Tradução e notas por W. R. W. Stephens. Peabody: Hendrickson, 2004. p. 315-489. t. IX.

KELLY, B. Riot control and imperial ideology in the Roman Empire. *Phoenix*, v, 61, p. 150-176, 2007.

KOONINGS, K. Definitions and trends of urban violence. In: APRAXINE, P. et al. (Orgs.). *Urban violence and humanitarian challenges*. Paris: Institute for Security Studies, 2012. p. 13-16.

LIBANIUS. Oration II: The *Antiochikos*: in praise of Antioch. In: NORMAN, A. F. (Org.). *Antioch as a centre of Hellenic culture as observed by Libanius*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000. p. 3-65.

LIM, R. Religious disputation and social disorder in Late Antiquity. *Historia*, v. XLIV/2, p. 204-231, 1995.

NIPPEL, W. *Public order in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

QUIROGA PUERTAS, A. J. Las dos Antioquías. *Polis, Revista de Ideas y Formas Políticas de la Antigüedad Clásica*, n. 17, p. 135-152, 2005.

QUIROGA PUERTAS, A. J. Deflecting attention and shaping reality with rhetoric (the case of the Riot of the Statues of A.D. 387 in Antioch). *Nova Tellus*, n. 26.2, p. 135-153, 2008.

QUIROGA PUERTAS, A. J. La “Revuelta de las estatuas” en la *Historia Eclesiástica* de Teodoreto de Ciro: historiografía, retórica y exégesis. *Anuario de Historia de la Iglesia*, v. 23, p. 459-470, 2014.

QUIROGA PUERTAS, A. J. *De Statuis*: las fuentes cristianas sobre la “Revuelta de las Estatuas”. *Hispania Sacra*, LXVIII, p. 467-475, 2016.

RADKE, D. B. *John Chrysostom, ‘On the statues’: a study in crisis rhetoric*. 1988. Dissertação (Master in Speech Communication) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Portland State University, Portland, 1988.

SHEPPARD, A. R. R. “Homonoia” in the Greek cities of the Roman Empire. *Ancient Society*, v. 15/17, p. 229-252, 1984-1986.

SILVA, E. C. M. As narrativas sobre o Levante das Estátuas (387 d.C.): a historiografia antiga sobre a revolta e a promoção do relato cristão. *Signum*, v. 19, n. 2, p. 51-73, 2018.

SILVA, G. V. Motivações e procedimentos dos levantes populares urbanos no IV século. *Phoînix*, n. 3, p. 157-168, 1997.

SILVA, G. V. Espaço, cotidiano e sociabilidade em Antioquia: uma leitura do *Antiochikos* de Libânio. In: CERQUEIRA, F et al. (Org.). *Saberes e poderes no Mundo Antigo: dos saberes*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. p. 257-274.

SILVA, G. V. Uma cidade frenética e estática: a fuga da população de Antioquia durante a Revolta das Estátuas (387). *Phoînix*, n. 27-2, p. 29-52, 2021.

SOLER, E. Evêque et pasteurs à Antioche sous l'empereur Théodose: l'engagement chrétien dans la défense de la cité après la sédition des statues (387). In: Istituto Patristico Augustinianum (Org.). *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*. Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1997, p. 461-467.

SOLER, E. *Le sacré et la salut à Antioche au ive siècle apr. J.-C.*: pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité. Beirute: Institut Français du Proche-Orient, 2006.

STERN, G. The new cult of *Pax Augusta*. *Acta Antiqua Academie Scientiarum Hungaricae*, v. 55, p. 1-16, 2015.

STEPHENS, J. A pagan and a Christian interpretation of the 387 Riot of the Statues. *ATINER's Conference Paper Series*, MDT2013-0391, p. 5-16, 2013.

TESTONI, S. Violência. In: BOBBIO, N.; MATEUCCI, N.; PASQUINO, G. (Orgs.). *Dicionário de política*. v. 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992. p. 1291-1298.

WOOLF, G. Urban violence in ancient cities. In: *Urban violence*. Londres: The British Academy, 2021. p. 12-16.

CAPÍTULO XIII

Violência imperial romana e identidade cristã

Um exame da *ekklesia* de filadélfia na Ásia Menor
a partir do testemunho do apocalipse

Monica Selvatici

Introdução

A violência na Antiguidade esteve fortemente envolvida nas relações sociais humanas. Em suas mais diversas formas e/ou intensidades, a violência pode ser encontrada nos textos, na cultura material e serviu, por vezes, como força aglutinadora, estabilizadora, mas também geradora de desagregação e de resistência. Ademais, sofreu e sofre ressignificações que nos permitem estudar os discursos e imaginários construídos a seu respeito no passado e no presente.

O propósito do presente capítulo é analisar o impacto da violência imperial romana sobre a manifestação da identidade cristã na comunidade de crentes em Jesus¹ da cidade de Filadélfia, na província

1 Neste texto, privilegiaremos a expressão ‘comunidade de crentes em Jesus’ pelo fato de ela denotar melhor a ausência de uma identidade cristã consolidada nos séculos I e II d.C. Ainda assim, vez ou outra, faremos uso da expressão mais didática ‘comunidade cristã’.

romana da Ásia Proconsular, a partir das informações fornecidas por João de Patmos no terceiro capítulo do livro do Apocalipse.

Há um consenso amplamente partilhado (com poucas dissonâncias)² de que o Apocalipse foi escrito na última década do século I d.C., durante o reinado do imperador Domiciano. João de Patmos, o autor do livro, dirige-se a comunidades muito específicas de crentes em Jesus na Ásia Menor e, entre elas, uma comunidade em particular é alvo de duras críticas em seu texto: Filadélfia.

Um exame do contexto histórico mais amplo da política romana em relação aos judeus e cristãos no tempo de Domiciano (que governou entre 81 e 96 d.C.) faz-se necessário e pode lançar luz sobre o desenvolvimento da assembleia de Filadélfia e sobre as motivações de João para suas duras reprimendas.

Este capítulo adota dois importantes conceitos teóricos, que dialogam entre si: o primeiro é o conceito de *etnicidade*, tal como definido pela arqueóloga britânica Siân Jones (1997), que concebe a identidade como um elemento mutável, relacional e construído a partir da relação entre processos sociais e culturais. Já o segundo conceito corresponde à noção de religião vivida (*lived religion*) que, no estudo, auxilia-nos a analisar a experiência em relação ao judaísmo dos adeptos da fé em Jesus da *ekklesia* de Filadélfia, no período em que ela é uma das destinatárias do autor do Apocalipse. Lucy Grig (2018, p. 1-2), em seu estudo sobre a religião na antiguidade tardia, descreve o conceito de religião vivida da seguinte forma:

‘Lived religion’ é um conceito que [...] nos permite categorizar a religião antiga como algo definitivamente enraizado na sociedade e na cultura. A religião no mundo antigo, como tem sido amplamente reconhecido, era algo experimentado,

2 Um autor recente a propor uma data posterior para a redação do livro é Thomas Witulski, “Iustinus und die Johannesoffenbarung. De Rezeption der Apokalypse durch den Apologeten in ihrer Relevanz für deren Datierung” (Ephemerides Theologicae Lovanienses 92, n. 2, p. 179-203, 2016).

algo que permeava todas as áreas da vida e da cultura, e o ritual desempenhava um papel importante em tal experiência.

A noção de religião vivida, como algo que é experimentado no mundo social e na cultura, ajuda-nos a observar as formas variadas pelas quais a fé em Cristo enraizou-se na sociedade, moldando, por sua vez, a manifestação da identidade cristã. Sendo a comunidade de crentes em Jesus de Filadélfia o nosso objeto de pesquisa, examinaremos agora a fonte que dela se ocupa.

O olhar de João de Patmos sobre a comunidade de crentes em Jesus de Filadélfia

No capítulo 3 do livro do Apocalipse, versículos 7 a 13, o autor, João de Patmos, envia uma mensagem à assembleia de Filadélfia, localizada na província romana da Ásia. Depois de dirigir palavras gentis à comunidade em Ap. 3,8, no versículo seguinte o tom da mensagem torna-se áspero e tem por alvo um grupo específico: “Vou entregar-te alguns *da sinagoga de Satanás* (em grego: ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ Σατανᾶ) que se afirmam judeus, e não são (τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσὶν), mas mentem (ἀλλὰ ψεύδονται); farei com que venham prostrar-se a teus pés e reconheçam que eu te amo”. O autor então, em Ap. 3,10-13, volta ao grupo original e a seu tom brando quando diz que o grupo será poupado no momento do julgamento que se aproxima sobre o mundo inteiro porque tem mantido a Palavra de paciência do Espírito.

Muito tem sido discutido sobre a identidade daqueles da sinagoga de Satanás:³ Desde R. H. Charles, e depois Adela Yarbro Collins, M. Eugene Boring, Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Richard Bauckham, David Aune, Pierre Prigent, Paul Duff, Steve Friesen até

3 Agradeço ao texto distribuído por Elaine Pagels em sua apresentação na *Society of Biblical Literature* 2018, em Denver, CO (EUA), generosamente apresentando uma longa lista do que os eruditos disseram acerca do assunto.

Brian Blount,⁴ os estudiosos argumentaram que aqueles da sinagoga de Satanás em Apocalipse 2,9 e 3,9 eram judeus não cristãos. No entanto, esses estudiosos não chegam a uma concordância acerca da identidade religiosa (ou étnica?) do próprio João de Patmos. A maioria deles afirma que ele era cristão e alguns (como Bauckham; Schüssler-Fiorenza (1991)) argumentam que ele era um judeu cristão.

De fato, a partir do recente entendimento da inexistência, nos séculos I e II d.C., de uma identidade cristã consolidada baseada no rompimento em relação ao judaísmo, desenvolveu-se na historiografia uma forte discussão sobre ser o livro do Apocalipse um texto judaico ou cristão.

Neste capítulo, incorporamos o argumento apresentado por David Frankfurter (2001) e Elaine Pagels (2006, 2018) de que João de Patmos tratava-se de um *judeu crente em Jesus*. E assim o sendo, ele criticou os gentios crentes em Jesus da *ekklesia* de Filadélfia ao advertir: “Eu farei aqueles da sinagoga de Satanás que se afirmam judeus e não são, mas estão mentindo” (Ap. 3,9). No entanto, enfatizamos o fato de que o autor dirige seu discurso aos cristãos gentios judaizantes (como faz Frankfurter) e não a pessoas como o bispo Inácio de Antioquia (como recentemente argumentado por Pagels).

4 R. H. Charles, *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St John, with Introduction, Notes and Indices*, also The Greek Text and English Translation, volume I (Edinburgh: T; T Clark, 1920); M. Eugene Boring, *Revelation* (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching & Preaching. Louisville: John Knox Press, 1989); Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Revelation: vision of a just world* (Philadelphia: Fortress Press, 1991); Richard Bauckham, *The theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); David Aune, *Revelation 1-5* (Word Biblical Commentary 52a. Dallas: Word Books Publisher, 1997); Pierre Prigent, *Commentary on the Apocalypse of St. John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001); Paul Duff, *Who rides the Beast? Prophetic rivalry and the rhetoric of crisis in the churches of the Apocalypse* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Steve Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: reading Revelation in the ruins* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Brian K. Blount, *Revelation, a commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2009).



Figura 1. Mapa da localização da província da Ásia no Império Romano (em 125 d.C.)

Fonte: [https://en.wikipedia.org/wiki/Asia_\(Roman_province\)#/media/File:Roman_Empire_-_Asia_\(125_AD\).svg](https://en.wikipedia.org/wiki/Asia_(Roman_province)#/media/File:Roman_Empire_-_Asia_(125_AD).svg).

O próprio Inácio, décadas mais tarde (século II adentro), também dirige seu discurso aos cristãos gentios judaizantes, mas ao contrário de João, ele deseja que eles cessem a judaização.⁵

- 5 Paul Trebilco acredita (ao contrário de nossa interpretação) que não existam judaizantes na comunidade de crentes em Jesus de Filadélfia: “Além disso, Inácio fala acerca de judaizantes em Magnésia e Filadélfia. Nós não temos outras informações para Magnésia, mas João também escreve a Filadélfia em Ap. 3,7–13 e não fornece nenhuma indicação de judaizantes ali. Não é porque João hesite em apontar os erros das sete igrejas – muito longe disso. Então, parece improvável que uma forma judaizante de cristianismo tenha sido a forma original de cristianismo em Filadélfia” (2006, p. 24).



Figura 2. Mapa da região ocidental da Ásia Menor apresentando a ilha de Patmos e a localização, na província da Ásia, das cidades que abrigavam as sete igrejas mencionadas pelo autor do Apocalipse

Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Seven_churches_of_Asia#/media/File:Seven_churches_of_asia.svg.

David Frankfurter, em “Jews or not? Reconstructing the ‘other’” (2001, p. 421-422, grifo nosso), argumenta que:

A preocupação de João com o falso caráter judaico de seus oponentes parece girar em torno da questão da incorporação ritual de gentios em um movimento de Jesus essencialmente judaico e pode muito bem estar ecoando os debates sobre a circuncisão do tempo de Paulo. (...) Assim, os “que se dizem judeus” teriam sido gentios que observavam algum grau da prática judaica de acordo com a instrução de Paulo; por isso “agindo como judeu”. (...) Esses oponentes eram parte da ala paulina ou neopaulina do movimento de Jesus. (...) *[Eles] são reprováveis porque são gentios que estão observando insuficientemente a prática judaica.* As objeções de João giram em torno de questões como pureza na preparação para a *parousia*, pureza para a intimidade com o mundo celestial e pureza necessária para se receber visões de Cristo. A impureza dos “que se dizem judeus” ameaçava a coesão dos Eleitos no fim dos tempos. (grifo da autora)

A hipótese de Frankfurter é muito perspicaz, pois considera a interação entre diferentes grupos de judeus e não judeus dentro do movimento de Jesus. No entanto, não parece responder a uma pergunta simples: por que um grupo paulino teria suscitado palavras tão duras de João de Patmos apenas na última década do século 1 d.C. e não anteriormente, se aquele grupo havia, desde o início, mantido uma observância insuficiente da prática judaica?

Judeus e gentios crentes em Jesus no governo de Domiciano

O papel desempenhado por Roma é um importante elemento por muito tempo negligenciado pela historiografia no estudo do Cristianismo antigo. O domínio e os valores romanos estiveram, no entanto, intrinsecamente ligados ao modo pelo qual a fé cristã ganhou forma no território do Império. Neste texto em particular, o

ênfoque é dado ao impacto da violência romana e do espectro dela sobre os adeptos da fé em Jesus.

Com relação ao reinado do imperador Domiciano, os estudiosos, no passado, argumentaram que ele promoveu perseguição contra os cristãos. Posteriormente, um novo consenso criou-se de que a retórica polêmica adotada no Apocalipse tinha o propósito de insuflar os leitores contra a ordem imperial romana e que nenhuma perseguição real ocorria naquele momento – ver, por exemplo, Adela Yarbro Collins (1984). Na verdade, não há evidências fortes para apoiar o fato de que Domiciano tenha movido perseguição *especificamente* contra os cristãos durante seu reinado. No entanto, mais recentemente, estudiosos como G. K. Beale (1999) e Ben Witherington III (2003) levantaram a hipótese da perseguição cristã novamente. Raymond Brown, em sua conhecida *Introdução ao Novo Testamento* (1997, p. 805-809), faz uma boa síntese do assunto: ele não acredita em uma perseguição generalizada contra os cristãos sob Domiciano, mas crê em medidas suspeitas do imperador em relação ao grupo cristão.

Certo é que o imperador fazia uso das acusações de ateísmo, a *impietas* – característica largamente imputada aos cristãos no século seguinte –, para impor a pena de morte quando lhe interessava. Há o caso de Tito Flávio Clemente, que foi cônsul em 95 d.C. e cujos filhos foram nomeados herdeiros de Domiciano. Apesar de sua importante posição política junto ao imperador, de acordo com os autores antigos Suetônio (*Domiciano* XII,15) e Dión Cássio (*História de Roma*, LXVII,14), ele foi morto no final daquele ano e sua esposa exilada sob a acusação de ateísmo (possivelmente porque mantinham proximidade com o judaísmo ou haviam se convertido à fé em Cristo). Richard Alston considera que as “acusações de ateísmo neste período bem podem estar relacionadas a sentimentos anti-judaicos, mas provavelmente têm mais a ver com o uso do culto imperial por parte de Domiciano como forma de demonstrar sua autoridade” (1998, p. 185-86). O historiador romano do século

III d.C. Dión Cássio (*História de Roma*, LXVII,4; 13) chega a afirmar que o imperador exigia, no período final de seu governo, que fosse referido pelo título ‘*deus et dominus*’.

Em questões ligadas ao judaísmo, o autor latino Suetônio possui um relato interessante acerca de Domiciano:

Além de outros tributos, aquele sobre os judeus foi imposto com o maior rigor, e foram acusados aqueles que, sem publicamente reconhecer sua fé, no entanto, viviam como judeus, assim como aqueles que escondiam sua origem e não pagavam o tributo imposto sobre seu povo (em latim, *imposita genti tribute*). Eu recordo estar presente, na minha juventude, no momento em que um homem de noventa anos de idade foi examinado ante o procurador e uma corte muito numerosa, de modo a verificar se ele era circuncidado (Domiciano. XII,2).

Suetônio, na passagem acima, descreve como Domiciano ampliou a coleta do *fiscus Judaicus*, imposto aos judeus por Vespasiano após a destruição do templo de Jerusalém na Guerra Judaica. De acordo com Josefo (*Guerra Judaica* VII, 218), “Ele [Vespasiano] também cobrou um tributo dos judeus onde quer que estivessem, e ordenou a cada um deles que levasse dois *drachmai* todos os anos ao Capitólio, tal como haviam pagado o mesmo ao templo de Jerusalém”.

No *Corpus Papyrorum Judaicarum* (organizado por Victor Tcherikover e A. Fuks), há um papiro egípcio bem preservado oriundo da cidade de Arsinoë (CPJ 421, ano 73 d.C.), que lista todas as pessoas submetidas ao pagamento do *fiscus Judaicus* naquela cidade, de acordo com Marius Heemstra (2009, p. 14),

Observa-se de imediato que a obrigação do pagamento do imposto não era limitada a judeus homens entre 20 e 50 anos, algo que tinha sido critério para o imposto do templo. A partir do papiro, torna-se claro que também as crianças (a partir dos três anos) e mulheres (a mais idosa registrada tinha 61 anos) eram obrigadas a pagar o tributo.

A realização de um *epikrisis* (censo romano no Egito que determinava a obrigação do pagamento do imposto sobre cabeça) ou um procedimento similar deve ter sido a forma adotada pelos oficiais romanos. Heemstra (2009, p. 24) acredita que: “contactar as sinagogas teria sido a forma mais fácil e rápida para que os oficiais do *fiscus* obtivessem os dados necessários para o *epikrisis* anual em termos de homens, mulheres, crianças e escravos judeus que seriam obrigados a pagar o imposto em cada cidade”.

Em relação ao governo de Domiciano, uma informação importante é trazida por Díon Cássio (*História Romana*, LXVII, 8): segundo ele, aparentemente, o tesouro romano foi dilapidado em razão das muitas despesas públicas, cerimônias religiosas e estátuas e monumentos de ouro e prata erigidos em honra ao imperador.

Retornemos às palavras de Suetônio (grifo nosso): “Além de outros tributos, aquele sobre os judeus foi imposto com o maior rigor, e foram acusados *aqueles que, sem publicamente reconhecer sua fé, no entanto, viviam como judeus*”. Ora, gentios crentes em Jesus haviam até aquele momento vivido como judeus ou, ao menos, adotado muitos modos judaicos. Heemstra (2010, p. 117) insiste no fato de que “sob Domiciano a definição mais ampla possível de judeu e judaísmo foi usada pelas autoridades fiscais, que eram pressionadas a aumentar suas receitas, algo que levou a opressão e abusos”.

Se tomarmos tal reconstrução em consideração, as palavras do profeta João de Patmos em Ap. 3,9 ganham uma nova interpretação: em nosso entender (ver Selvatici, 2019, p. 5), ele, João tratava-se de um judeu crente em Jesus que exigia que gentios crentes em Jesus observassem corretamente o maior número de regras judaicas que pudessem e que eles não deveriam esconder-se sob a pele de sua vida pagã quando Domiciano passou a adotar políticas mais restritivas contra os judeus na década de 90 d.C. Por esta razão, ele descreve tais gentios “disfarçados” como a “sinagoga de Satanás, aqueles que se dizem judeus e não são”.

Diferentemente do que afirma David Frankfurter sobre uma discussão contínua entre dois grupos separados – judeus cristãos e gentios cristãos paulinos –, em nossa opinião João está revoltado com a mudança de comportamento dos gentios em Cristo – uma mudança repentina que suscita sua severa acusação. Comunidades de judeus e gentios crentes em Jesus encontravam-se, fisicamente, nas proximidades das sinagogas locais. Tais gentios em Cristo haviam, certamente, frequentado a sinagoga e agora, reunidos na nova assembleia, continuavam a adotar práticas judaicas: como a comensalidade deve ter sido a prática pela qual grupos de judeus e gentios em Cristo relacionavam-se na *ekklesia*, eles deveriam, provavelmente, observar leis de comida básicas, isto é, evitar alimentos impuros como carne de porco, ou carnes sacrificadas aos ídolos, ou ainda observar um número grande de outras regras ligadas à pureza ritual e ao dízimo. Eles continuavam judaizando, tal como haviam feito anteriormente quando eram tementes a Deus que frequentavam a sinagoga. A mudança de comportamento de tais gentios em Cristo aconteceu quando Domiciano, nas palavras de James Bloom (2010, p. 183), “expandiu o *fiscus Judaicus* de modo a incluir não apenas judeus e convertidos ao judaísmo, mas também aqueles que encobriam o fato de que eram judeus ou que observavam costumes judaicos”.

Não judeus que observavam costumes judaicos é a exata definição daquilo que os gentios em Cristo mantinham como ‘religião vivida’ no seu cotidiano. Eles tornavam-se, assim, um grupo frágil porque ficavam à mercê das acusações de ateísmo por parte do imperador. Afinal, diferentemente dos judeus, que haviam recebido isenções especiais das autoridades romanas desde Júlio César e Augusto, os cristãos não dispunham de nenhum tipo de proteção. E tais acusações de ateísmo foram o principal motor para a perseguição aos adeptos da fé em Jesus e sua consequente condenação à pena de morte por parte das autoridades romanas em décadas posteriores. Já no tempo de Domiciano, vimos que o imperador

condenara à morte um importante membro do círculo imperial, Tito Flavio Clemente, sob a acusação de ateísmo. Em suma, judaizar sem ser judeu com a marca da circuncisão tornara-se muito perigoso naquele momento.

A atenção e o enfoque dado ao contexto de ameaças, acusações de ateísmo e violência imposto pelo governo de Domiciano permite a observação das implicações de tal violência em termos da vivência na comunidade cristã de Filadélfia que mantinha, corriqueiramente, a prática da judaização. Tais implicações faziam-se sobre a manifestação da identidade cristã dos membros de tal comunidade, que precisavam agora afastar-se das práticas judaicas.

Em termos de conclusão...

Em termos de conclusão, acreditamos que João de Patmos fosse um judeu crente em Jesus que não viu muitos problemas na presença de gentios judaizantes na *ekklesia* de Filadélfia. A presença deles só se tornou uma questão problemática para João na última década do século I d.C., quando a política de Domiciano de expandir o *fiscus Judaicus* forçou os gentios crentes em Jesus a retornarem a seus costumes e à sua vida pagã de modo a escapar ao pagamento do imposto sobre cabeça e, acima de tudo, de forma a escapar às acusações de ateísmo (e suas temíveis consequências!) por parte do imperador, que exigia de todos que se referissem a ele como '*deus et dominus*'.

Tais gentios em Cristo tornaram-se traidores para João e, por esta razão, ele denominou-os a sinagoga de Satanás. No contexto da recente discussão na historiografia sobre o livro do Apocalipse ser judaico ou cristão, estas conclusões levam-nos a compreender o livro do Apocalipse, de fato, como um texto judaico.

Se a historiografia por muito tempo debateu ter havido ou não perseguição aos cristãos no tempo de Domiciano em razão da pouca

clareza das fontes em relação a esta questão, observamos agora que o contexto de violência, caracterizado por ameaças e acusações de ateísmo por parte do imperador, teve, com efeito, forte impacto sobre a vivência e a manifestação da identidade cristã das comunidades de crentes em Jesus, em especial sobre aquelas da região da Ásia Menor e, em específico, sobre a *ekklesia* de Filadélfia na província da Ásia Proconsular. E sobre ela e sobre as formas encontradas por seus membros para escapar à perseguição imperial, o judeu João de Patmos deixou seu indignado testemunho no terceiro capítulo do livro do Apocalipse.

Referências bibliográficas

ALSTON, R. *Aspects of Roman history: AD 14-117*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1998.

BEALE, G. K. *The Book of Revelation: a commentary on the Greek text* (New International Greek Testament Commentary). Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 1999.

BLOOM, J. J. *The Jewish revolts against Rome, AD 66-135: a military analysis*. Jefferson, NC: McFarland & Co, 2010.

BROWN, R. E. *An introduction to the New Testament*. Nova Iorque: Doubleday, 1997.

DIO CASSIUS. *Roman history*. Livros 61-70 (The Loeb Classical Library). Tradução para o inglês de Earnest Cary. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961.

FRANKFURTER, D. Jews or not? Reconstructing the “other”. *The Harvard Theological Review*, 94, n. 4, p. 403-425, 2001.

GRIG, I. *Approaching religious history from below? Lived religion in Late Antiquity*. Conferência apresentada no Colóquio Ancient History

from below, ocorrido na Universidade de São Paulo entre 22 e 23 de março de 2018.

HEEMSTRA, M. *How Rome's administration of the Fiscus Judaicus accelerated the parting of the ways between Judaism and Christianity: rereading 1 Peter, Revelation, the Letter to the Hebrews, and the Gospel of John in their Roman and Jewish contexts*. Groningen: s.n., 2009.

HEEMSTRA, M. *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

JONES, S. *The archaeology of Ethnicity: constructing identities in the past and present*. Londres & Nova Iorque: Routledge, 1997.

JOSEPHUS. *The Jewish war*. v. III: Livros 5-7. Traduzido por H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library 210. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.

PAGELS, E. H. The social history of Satan, part three: John of Patmos and Ignatius of Antioch: contrasting visions of "God's people". *The Harvard Theological Review*, 99, n. 4, p. 487-505, 2006.

PAGELS, E. H. *How John of Patmos' readers made him into a Christian*. Texto apresentado no Society of Biblical Literature Annual Meeting, Denver (CO), EUA. 18 de novembro de 2018.

SELVATICI, M. Racialized discourse in Revelation and Ignatius of Antioch: the Jesus-believing community of Philadelphia as a case study. Texto apresentado no 2019 *Society of Biblical Literature Annual Meeting*, San Diego (California), EUA. 25 de novembro de 2019.

SUETONIUS. *Lives of the Caesars*. v II (The Loeb Classical Library). Tradução para o inglês de J. C. Rolfe. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

TCHERIKOVER, V.; FUKS, A. (Orgs.) *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.

TREBILCO, P. R. Christian communities in Western Asia Minor into the Early Second Century: Ignatius and others as witnesses against Bauer. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 49, n. 1, p. 17-44, 2006.

WITHERINGTON III, B. *Revelation: the new Cambridge Bible commentary*). Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

YARBRO COLLINS, A. *Crisis and catharsis: the power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

PARTE IV

Poderes violentos: algumas teorias

CAPÍTULO XIV

Violência na China antiga

A visão dos pensadores

André Bueno

No livro *Dadai Liji* 大戴禮記¹, uma estranha passagem colocava as seguintes palavras na boca do mestre Confúcio 孔夫子: “O Duque Ai perguntou: “O uso da força (soldados) é algo ruim?” Confúcio respondeu: “E por que o uso da força não seria algo bom? Os santos a usam para proibir o mundo de matar e tyrannizar as pessoas.”” (*Dadai Liji*, 75)

Esse fragmento pode ser apócrifo, tendo em vista que o *Dadai Liji* foi compilado quase três séculos depois da vida de Confúcio; mas o mais estranho é encontrar um texto onde o velho filósofo defendesse o uso da violência como um recurso legítimo. Como o uso da força poderia impedir conflitos maiores? Existem momentos em que o uso da força é apropriado? O texto tanto mais torna-se estranho quando o comparamos a outras frases de Confúcio, tais

¹ Ao longo do texto, foi mantida a grafia tradicional dos nomes chineses; nas referências que se seguem, mantivemos tanto a grafia antiga quanto a moderna [usada na China continental], de maneira a permitir a localização dos textos citados.

como: “O Mestre nunca falava de fenômenos estranhos, violência, desordens e fantasmas” (*Lunyu* 論語, 7:21); “Em julgar disputas, eu sou tão bom quanto qualquer outro; mas o melhor é que elas não ocorram” (*Lunyu*, 12:13); e por fim, “o amor pela coragem sem amor pela aprendizagem degenera em violência” (*Lunyu*, 17:8). Confúcio enfatizara sistematicamente o uso da educação (*Jiao* 教) como o meio mais efetivo para evitar as crises políticas e sociais; então, é possível pensar que poderia existir uma forma de violência sancionada, aceita culturalmente e administrada como um instrumento de poder e autoridade (*Quan* 權)?

Este é apenas o ponto de partida para uma discussão complexa e multifacetada que atravessa a história da China. Em nosso breve texto, analisaremos algumas das concepções que permeavam o uso da violência como uma expressão do poder imperial, e um recurso para restaurar a “harmonia” (*He* 和) na ordem natural das coisas. Neste percurso, analisaremos o trabalho referencial de Mark E. Lewis sobre *Violência sancionada na China Antiga* (1990), em que se delineiam os principais conceitos que utilizaremos neste trabalho; em seguida, exploraremos algumas das principais escolas de pensamento da Antiguidade chinesa, e suas visões sobre o fenômeno da violência institucionalizada. O contexto histórico definido situa-se no período dos séculos 5 a 3 A.E.C., quando a civilização chinesa conheceu as *Cem Escolas de Pensamento* (*Zhuizi Baijia* 諸子百家: ver PINES, 2009), momento crucial na formulação dos conceitos filosóficos que permeariam a história intelectual chinesa.

“Violência” e força na China Antiga

O vocábulo genericamente traduzido como “violência” nos idiomas ocidentais (*Bao* 暴) não encontra um correspondente direto e específico no corpo linguístico da civilização chinesa antiga. O sentido de “Bao” está difuso sinonimicamente em várias outras palavras, cujo

uso era contextual. Assim, podemos encontrar “violência” como uso da força de modo opressivo/ofensivo (*Bao* 暴), uso de força na “guerra” (*Bing* 兵 ou *Zhan* 戰), atividade “militar ou marcial” (*Wu* 武), “força” (*Li* 力) e “autoridade” (*Quan* 權). Em termos práticos, isso significava que o uso da força era considerado apropriado ou necessário dentro de certos limites, e inapropriado quando tido como excessivo. Apenas para citarmos um exemplo, o último soberano da dinastia Shang 商代, Dixin 商帝辛 (1075–1046 AEC) foi considerado um tirano cruel por levar uma vida licenciosa e impor inúmeras torturas aos seus súditos (*Yi Zhoushu* 逸周書, cap. 40 世俘解; *Shiji* 史記, cap. 3 殷本紀); contudo, quando foi derrubado pelo rei Wu 武 (o “Marcial”), fundador da dinastia Zhou 周朝 (1027–221 A.E.C.), imolou-se dentro de seu palácio para não ser pego por seu algoz. Wu não titubeou; atirou três flechas em seu corpo carbonizado, decepou sua cabeça e a espetou em um estandarte (*Yi Zhoushu*, idem 40). A vingança de Wu não foi considerada excessiva, ao contrário: foi catártica, e libertou os sentimentos contidos da população, que comemorou a derrota de Di Xin em um carnaval fora de época.

Esse episódio revela-nos algo muito importante: a crença de que o monopólio da violência deveria pertencer aos agentes do Estado. Não seria exagerado afirmar que os chineses já haviam compreendido, de certa forma, o papel do governo na imposição do poder físico, tal como concebido na proposta weberiana (1919). No entanto, as modalidades desenhadas para a consecução do uso da violência requisitavam a sanção do imaginário chinês. Foi o que Mark E. Lewis analisou detalhadamente em sua obra basilar sobre o tema, *Violência sancionada na China antiga* (1990).

Para Lewis, a violência, em suas múltiplas expressões, era parte integrante da ordem política e social da China. A dinastia Zhou, na qual se localiza o contexto histórico que analisamos, foi marcada por guerras frequentes, e o uso da força era visto como um meio legítimo de resolver disputas e afirmar a autoridade (1990, p. 5-13).

Nesse sentido, o Estado desempenhava um papel crucial na regulamentação e legitimação da violência. Os governantes de Zhou estabeleceram gradualmente um complexo sistema de leis e rituais que governavam a guerra e outras formas de violência. Esses mecanismos pretendiam garantir que a violência fosse usada de maneira controlada e previsível.

Lewis argumenta que havia uma relação profunda entre violência e cultura, de modo que o uso de força bruta estava profundamente entrelaçado com os valores religiosos, filosóficos e estéticos da sociedade chinesa, como ficava evidenciado nos sacrifícios aos espíritos e na presença ostensiva de funcionários e oficiais do governo que se responsabilizavam pela administração da lei (Lewis, 1990, p. 17-35). As punições para crimes como roubo, adultério e desobediência podiam ser severas, desde a humilhação à mutilação física ou mesmo à morte. Ao aplicar essas punições rígidas, os soberanos e nobres Zhou procuravam dissuadir a criminalidade, disseminando uma ideia de ordem maior e mantendo o uso da força restrito ao governo. Essa visão ficou consagrada na teoria do *Mandato Celeste* (*Tianming* 天命), na qual o soberano era entendido como o mantenedor na ordem ecológica do mundo, sendo responsável por sua harmonia (Bueno, 2014b). Esse conjunto de regulações expressava-se até mesmo no calendário anual, que era proclamado exclusivamente pelo imperador; ele deveria seguir o fluxo das manifestações da natureza e das estações, e só poderia promover guerras e punições capitais em determinadas épocas do ano (*Liji* 禮記, cap. 6 月令). Mesmo os conflitos militares não eram entendidos como guerras, mas chamados de “Expedições Punitivas” (*Zhufa* 誅伐 ou *Zhengfa* 征法) contra Estados revoltosos, líderes subversivos ou bandos de “foras da lei”.

Contudo, a partir de 481 A.E.C., a capacidade da dinastia Zhou em impor a ordem e regular a vida dos estados feudais estava completamente colapsada; e desprovido de uma força militar centralizada,

o país entrou numa violenta guerra civil, que só terminaria com a ascensão de Qin em 221 A.E.C. Esse longo de período de conflito influenciaria sensivelmente as percepções dos pensadores chineses sobre o uso da força e da violência. Para Lewis, não era o fim de uma forma idealizada do uso da força, mas seus paradigmas fundadores passariam por uma profunda revisão conceitual.

A luta de Confúcio contra a violência excessiva

O colapso da vida política chinesa foi notado por Confúcio 孔夫子 (551-479 A.E.C.), que dedicou sua vida a buscar meios de evitar uma guerra civil catastrófica. Com o declínio das instituições imperiais de Zhou, Confúcio estava ciente de que a fragmentação do monopólio da violência entre os diversos estados chineses levaria, inevitavelmente, a uma guerra em escala nunca antes vista – e após sua morte, o surgimento dos Estados Combatentes (*Zhangguo* 戰國) buscando a supremacia fez com que suas análises soassem quase proféticas (Pines, 2002; Shen, 2014, p. 23-51). Embora não tenha sido capaz de evitar esse conflito, Confúcio organizou uma importante escola, a Rujia 儒家 (Escola Acadêmica), responsável por elaborar os principais cânones educacionais chineses (Costa, 2021, p. 91-103). Em sua visão, seria o ensino dos ritos (*Li* 禮), da Música (*Yue* 樂) e da História (*Shi* 史) que poderiam proporcionar uma formação mais completa para as pessoas (*Jiao* 教), permitindo um nível de realização pessoal (Bueno, 2014a, p. 56-73) que as afastaria das disputas mezinhas e sentimentos inferiores: “Se você tentar guiar as pessoas comuns com regulamentos coercitivos e mantê-las alinhadas com as punições, as pessoas comuns se tornarão evasivas e não terão nenhum senso de vergonha” (*Lunyu*, 2:3). Nessa perspectiva, Confúcio entendia a violência como uma expressão negativa do ser humano, um recurso que só deveria ser usado após falharem a razão e a justiça: “Quando os ritos e a música cessam, punições e

penalidades erram o alvo. Quando punições e penalidades erram o alvo, as pessoas não sabem onde estão” (*Lunyu*, 13:3). Uma passagem mais ampla esclarece-nos seu ponto de vista:

Confúcio disse: “Quando o mundo segue o Caminho, os ritos, a música e as expedições militares são todos determinados pelo Filho do Céu. Quando o mundo se afasta do Caminho, os ritos, a música e as expedições militares são todos determinados pelos senhores feudais. Quando são os senhores feudais que determinam esses assuntos, a autoridade deles raramente dura por dez gerações; quando são seus ministros que determinam esses assuntos, a autoridade deles raramente dura por cinco gerações; quando os assuntos do país caem nas mãos dos camareiros dos ministros, a autoridade deles raramente dura três gerações. Num mundo que segue o Caminho, a iniciativa política não pertence aos ministros; num mundo que segue o Caminho, o povo não necessita discutir sobre política” (*Lunyu*, 16:2).

Como podemos notar, a violência seria fruto da ausência de hierarquia, de mérito e da ignorância nos saberes. Como instrumento de regulação, seu escopo era limitado. A força bruta existia, e não podia ser ignorada; mas as consequências de sua utilização deveriam ser pensadas após o esgotamento de todas as alternativas possíveis, sem queimar etapas. Confúcio acreditava que os governantes deveriam governar com virtude e liderar pelo exemplo (*Daxue* 大學, 1 e 12), em vez de confiar na força para manter o poder. Ele enfatizou a importância do comportamento ético e incentivou os governantes a tratarem seus súditos com compaixão e bondade (*Liji*, cap. 27 哀公問). Isso não impediu que em momentos delicados, porém, Confúcio não fizesse uso da força; em um encontro diplomático entre os reinos de Qi 齊 e Lu 魯, por exemplo, ele ordenou a execução de soldados e palhaços que haviam sido chamados para zombar e constranger o governante Ding de Lu 魯定公. A violação dos ritos era uma situação extremamente problemática, e o uso adequado

da força fez com que Confúcio retomassem o controle da situação, bem como recuperassem sua autoridade moral. Ao fim, ele sairia do encontro reconquistando três cidades para o soberano de Lu (*Kongzi Jiayu* 孔子家語, cap. 1:4 相魯).

Confúcio, pois, buscava tratar o fenômeno da violência de forma bastante cuidadosa. Em sua gramatologia historiográfica (Bueno, 2015), desenvolvida ao longo do *Chunqiu* 春秋 (*Primaveras e outonos*, as crônicas do Estado de Lu), o uso de termos como “atacar” (*Gong* 攻) e “punir” (*Zhu* 誅 ou *Cheng* 懲) respondiam diretamente às intenções (injustas ou justas) dos personagens envolvidos. Era indispensável que o uso da força (*Li* 力) correspondesse de modo específico a uma necessidade política e social; e por essa razão, monarcas que abusavam da força eram extremamente malvistas em sua concepção de mundo. Por outro lado, Confúcio admitia claramente a existência de uma violência sancionada, ou seja, reconhecida como um mecanismo de resgate da ordem pública, dentro de limites éticos e com fins e objetivos determinados.

Confucionistas posteriores como Mêncio 孟子 (372-289 AEC) expandiram essas ideias, e argumentaram que os governantes tinham a responsabilidade de promover o bem-estar de seus súditos e criar uma sociedade justa (*Mengzi* 孟子, 3A4); o uso da força só deveria ser empregado para proteger contra ameaças externas ou para punir aqueles que ameaçavam a ordem social – e Mêncio, em particular, desprezava a guerra em absoluto (idem, 1A7). Por outro lado, um governante que não atendesse as demandas populares poderia ser punido com a perda de seu cargo, sendo derrubado por revoltas sociais legítimas. Mêncio revolucionava o conceito de uso da força, alegando que a resposta para a violência do Estado contra seus súditos seria a destruição do Mandato Celeste de um soberano pelas mãos do povo (idem, 1B6-1B8).

Por essa razão, a Escola Acadêmica enfatizou a importância da educação e do autocultivo como meio de promover o comportamento

moral e a harmonia social. Os acadêmicos confucionistas acreditavam que, ao cultivar o caráter moral e ensinar as pessoas a serem virtuosas, a necessidade de violência e coerção poderia ser reduzida (Bueno, 2014a). No geral, a violência e o poder político eram um meio para um fim, e não um fim em si. O objetivo final do governo era criar uma sociedade justa e harmoniosa, e a violência sancionada só deveria ser usada quando absolutamente necessária para atingir esse objetivo. Isso poderia justificar, então, a afirmação presente no *Dadai Liji* que vimos no início deste texto, a chave para compreender a relação ideal entre política e exercício da força.

A antítese acadêmica: o daoísmo

Na época de Confúcio, outro grupo de pensadores percebeu o mesmo contexto de crise que se delineava no horizonte, mas dedicou-se a examinar o fenômeno da violência e da autoridade política de forma diametralmente oposta à dos acadêmicos. Eles ficaram conhecidos como *Daojia* 道家 (seguidores do *Dao* 道, “Caminho”, ou ainda, “caminhantes”), e advogavam que o método ideal de governança era um abandono total e completo dos costumes e estratégias da política tradicional. O termo *Dao* implicava um conceito polisêmico, que pode ser mais bem compreendido como “método” ou ainda “via” para a realização de um projeto (Hansen, 1992, p. 2-28). A palavra era de uso comum entre todas as escolas que surgiram nesse período – cada uma delas tinha seu próprio *Dao* – mas os daoístas pretendiam ressignificá-la de forma mais ampla. Se o *Dao* confucionista consistia na ênfase na educação e na conservação dos ritos, o daoísmo desejava resgatar o estado original da humanidade (*Ziran* 自然), e seu “*Dao*” pretendia reinserir as pessoas no funcionamento ecológico da natureza, esvaziando-o de seus conteúdos e valores culturais (Xian, 2023; Ju; Bu, 2023). Para isso, seria necessário o mínimo de intervenção possível no curso das ações

(*Wuwei* 無為), e a violência acabou por tornar-se um dos aspectos centrais das reflexões daoístas.

Autores fundadores como Laozi 老子 (séc. 6 A.E.C.) entendiam que o uso da violência para manter o poder político e a ordem social era contraproducente e levava a maiores conflitos e ao caos. Em seu livro *Daodejing* 道德經, Laozi pontuou diversas vezes como o uso excessivo da força correspondia a uma ação não natural, e consequentemente, desestabilizadora: “Aquele que se propõe a dirigir os homens por meio de Dao, deverá opor-se a toda conquista por meio das armas” (*Daodejing*, 30). Ele enfatizava que a ideia de Dao, ou o “modo natural das coisas”, era o fundamento de uma sociedade harmoniosa; e que os valores culturais tradicionais eram os responsáveis pelas disputas que levavam a sociedade aos conflitos (idem, 3). A visão daoísta do poder político era que o governante deveria exercer seu poder com leveza e distanciamento, evitando impor leis e regulamentos estritos que pudessem levar à resistência e à rebelião (idem, 17). Em vez disso, o governante daoísta deve agir de acordo com o fluxo natural dos eventos e permitir que a sociedade administre seus problemas por conta própria (Hansen, 1992, p. 196-229).

Parece quase ingênuo acreditar que um governo ausente e pouco operante pudesse inspirar as massas a viverem em paz, mas a teoria daoísta era coerente com suas críticas à sociedade Zhou. As pressões da sociedade tradicional, que valorizavam virtudes artificiais ligadas ao consumo, ao poder e a riqueza, seriam as verdadeiras geradoras da violência, e causadoras de desigualdades entre os seres humanos – diferentes daquelas encontradas entre as espécies na natureza. Na visão daoísta, a cristalização desse projeto distópico de humanidade materializava-se, justamente, na pretensão confucionista de educar a todos em valores e ideias fabricadas, o que levaria a um ciclo infundável de calamidades e afastamento da natureza. A violência seria assim, essencialmente, um desvirtuamento humano.

Quando acompanhamos a obra de Zhuangzi 莊子 (369-286 A.E.C.), um dos mais importantes continuadores da escola daoísta, notamos que essa percepção da violência possuía um caráter dicotômico; o uso da força bruta entre os animais selvagens, por exemplo, não era “violento”, posto que servia tão somente para alimentação ou defesa. Isso significa que ela era aceita, desde que de uma forma “natural” (*Zhuangzi* 莊子, cap. 9 馬蹄), e tentar condicionar a natureza – de animais ou humanas – era uma violação de suas propriedades essenciais. No entanto, um grande questionamento lançado constantemente aos daoístas é se a violência humana não seria, então, uma expressão natural do ser e, por consequência, legítima dos governos. Zhuangzi deslocava o problema do uso da força como um ato de violência natural para como ela era empregada de forma artificial, e assim, causando perturbação na ordem das coisas: ao narrar o exemplo da árvore cuja madeira era ruim, e por isso ela não era cortada, Zhuangzi defendia que sua aparente inutilidade para os desejos humanos era sua salvaguarda (idem, cap. 1 逍遙遊), e que do ponto de vista da própria natureza, utilidade e inutilidade eram conceitos inexistentes, estando tudo em ordem dentro de suas leis. A guerra, enfim, era uma devastação cruel e despropositada (idem, cap. 4 人間世). Laozi já havia levado ao máximo esse entendimento da pequenez humana ao afirmar que os seres humanos eram como “cães de palha”, objetos de sacrifício jogados no fogo; essa seria a dimensão real da humanidade para a natureza, e de como nos afastamos do nosso verdadeiro sentido de existir (*Daodejing*, 5).

Assim, enfatizando a importância da liberdade individual, da espontaneidade e da não interferência nos processos naturais, os daoístas acreditavam que o universo operava de acordo com as leis naturais e os seres humanos deveriam esforçar-se para viver em harmonia com essas leis. Eles rejeitaram a ideia de que o poder político e a ordem social poderiam ser alcançados por meio do uso da força ou da violência sancionada – esses eram instrumentos

reproduzidos artificialmente pela sociedade humana, e não encontravam contrapartida nos mecanismos de defesa ou nutrição da natureza. A única forma compreensível de uso da força, portanto, seria aquela dos animais.

Mozi: *Si vis pacem para bellum*

No jogo complexo das Cem Escolas, um dos melhores exemplos de interpretação multifacetada sobre o uso da força foi aquele defendido por Mozi 墨子 (470-391 A.E.C.) e seus seguidores. Mozi fora um acadêmico arrependido e revoltado, que acreditava que a violência e a guerra eram fontes de sofrimento desnecessário para as pessoas, e que a única justificação para o uso da força seria legítima defesa. Ele argumentava que, ao invés de lutar uns contra os outros, as comunidades humanas deveriam buscar a paz e a cooperação mútua.

Os moístas defendiam a ideia de que a chave para a paz e a harmonia social era a igualdade (Zhu, 2022). Eles acreditavam que todas as pessoas eram iguais e que deveriam ser tratadas com justiça e respeito, independentemente de sua posição social, status ou riqueza (Mozi 墨子, 12:1-2). Eles também defendiam a ideia de que a cooperação e a ajuda mútua eram fundamentais para a felicidade e o bem-estar das pessoas (idem, 15:5). Em resumo, o pacifismo moísta (ou “Política do Amor Universal”, Jianai 兼愛) era uma doutrina filosófica que pregava a não violência e a busca pela paz e a cooperação mútua como caminhos para a felicidade e o bem-estar de todos os seres humanos (idem, 15:6).

É justamente aqui que a frase latina “Se deseja a paz, prepare-se para a guerra” (*Se vis pacem, para bellum*) parece representar a essência do pensamento moísta. Para defender a ideia de amor universal e igualdade, os moístas concordavam que era preciso extirpar as elites do mundo, acabar com os ritos e a música – ou seja, eliminar a classe nobre e todos os confucionistas que a secundavam

(idem, 17:2). Para Mozi, a cultura tradicional era a fonte de toda a desigualdade e miséria humana, criando posições sociais e ensinando a exploração econômica aviltante das comunidades camponesas e dos pobres. Por essa razão, a chave para conquistar o mundo e acabar com a violência era eliminar fisicamente as classes nobres e os militares, e destruir a estrutura de submissão que elas haviam criado. Defender-se desses grupos não seria um ato de agressão: a legítima defesa moísta pressupunha que as mesmas elites não iriam aceitar facilmente a perda de seu poder e status, e por isso, iriam reagir com violência (Liu, 2023). Com efeito, era preciso então que todas as pessoas pobres com alguma saúde aprendessem a manejar armas e entendessem de técnicas de guerra (e os últimos livros do cânone moísta são todos sobre guerra defensiva, *Mozi* cap. 52-71). Embora soe contraditório, Mozi parecia ambicionar pacifistas de armas na mão, camponeses soldados dispostos a limpar o mundo dos “verdadeiros criminosos” – os donos de terras, os ricos, os funcionários públicos, a corte etc. Para isso, sua concepção de violência sancionada transferia das mãos do Estado para as mãos do povo o seu exercício, e a “guerra justa” ou “punição” só existiria em defesa dos oprimidos – a única guerra justa seria a guerra defensiva (*Shou* 守). Não por acaso, os moístas, apesar de defensores da paz, foram reputados na antiguidade como grandes estrategistas, mas seu discurso radical, e pouco disposto a fazer concessões, angariou mais público aos debates do que seguidores fiéis.

O legalismo e o uso indispensável da violência

Se há uma escola que adotou amplamente a ideia do uso da violência como um instrumento de poder, essa foi a *Fajia* 法家 (Escola das Leis ou Legalismo). Aceitando o ponto de vista que a sociedade e o governo seriam criações artificiais dos próprios humanos, não era viável acreditar em qualquer influência da natureza ou de uma

fantasiosa sabedoria no exercício da política. Era preciso, de fato, criar leis (*Fa* 法) e mecanismos que regulassem a vida humana de forma adequada, estabelecendo os papéis de cada ser dentro do organograma social (Liang, 2023). O “Dao” legalista era a construção de um pensamento jurídico-político a partir das reflexões intelectuais humanas, no qual o Estado, como a maior das expressões dessa mesma humanidade, cumpria a função de estruturar e regular a vida dos seres através do poder (*Shi* 勢) e a técnica de governança (*Shu* 術). A manutenção do poder dependia, portanto, do uso de técnicas adequadas de controle; e a força era uma delas.

Em função disso, nas teorias legalistas, a violência e o uso da brutalidade policial, como mecanismos políticos, estavam disseminados em todos os níveis da sociedade (Yu, 2016). Um de seus principais autores, Shang Yang 商鞅 (390-338 A.E.C.) acreditava que o poder político só poderia ser alcançado efetivamente por esses meios. Ele argumentava que os governantes precisavam ser fortes e decisivos e que deveriam usar punições severas para manter a ordem e evitar dissidências (*Shang Junshu* 商君書 cap. 9 錯法). O Estado deveria ter controle total sobre a vida de seus cidadãos e a lei deveria ser rigorosamente aplicada com punições severas para aqueles que a infringissem. Punir a discordância e proibir a diferença eram os motes centrais dessa teoria autoritária, que transferia ao Estado todo o poder de consecução da violência sancionada.

Shang Yang estava focado em alcançar resultados práticos ao invés de acreditar em ideais abstratos de moralidade ou virtude tal como os confucionistas faziam. Ele defendia que o Estado deveria ser administrado como um negócio, com eficiência e produtividade como objetivos principais. Ele via a violência como uma ferramenta necessária para atingir esses objetivos e acreditava que os governantes deveriam estar dispostos a usar a força para atingir seus objetivos: “A punição produz força, a força produz poder, o poder produz temor e este produz virtude. A virtude tem a sua origem nas punições”

(idem, cap. 5:10 說民). Por causa disso, Shang propunha ainda que a guerra era uma atividade essencial ao governo, e a manutenção de uma força militar sempre operante atendia aos imperativos de ordem interna e conquista externa (idem, cap. 10 戰法).

Os ideais de Shang Yang foram posteriormente supradimensionados por Hanfei 韓非 (280-233 A.E.C.), um dos principais mentores da organização do Estado de Qin 秦. Para ele, o uso da violência compreendia a essência da aplicação da lei, e não podia ser desvinculado das ações humanas. Assim, o mecanismo de controle ideal da sociedade resumia-se em punir (Xing 刑) e recompensar (Shang 賞) (Hanfeizi 韓非子 cap. 7 二柄), ou seja, premiar aqueles cujas ações foram meritórias e dentro das leis, e punir severamente aqueles que as descumprissem ou falhassem em seus deveres. Na visão de Hanfei, enquanto o poder da violência estivesse nas mãos do soberano, as intrigas palacianas e as disputas entre os funcionários cessariam (idem, cap. 5 主道 e cap. 14 姦劫弑臣). Por outro lado – e quem sabe, antecipando em séculos a microfísica do poder foucaultiano (2021) – os legalistas estavam cientes da necessidade de “distribuir” parcelas de poder punitivo entre os oficiais de justiça (idem, cap. 27 用人; ver Song, 2022). Os códigos legais de Qin (Qinlu 秦律) revelam como seus juristas buscaram determinar exatamente o porquê, quando e como alguém deveria ser punido em caso de crime; e, ainda que houvesse investigação sobre as circunstâncias ou debates sobre quais penas aplicar, o fim último desse material era tornar cada vez mais precisa e efetiva a aplicação da força dentro da sociedade (Qinlu 秦律, vol. 21 法律答問).

A ênfase dada ao papel da violência nas teorias legalistas acabou tornando Qin um Estado fortemente autoritário e militarizado, que transformou o campo jurídico e burocrático em sua estrutura política. No século 3 A.E.C., isso foi crucial para criar uma máquina de guerra que reunificaria a China em 221 A.E.C., e criaria impressão de que a violência era o único recurso capaz de instaurar a ordem.

Contudo, em 206 A.E.C., a dinastia planejada para durar dez mil anos já estava ruindo, dando espaço para a ascensão de Han em 203 A.E.C. Aparentemente, os chineses receberam bem, no início, o novo regime de Qin, crendo que as leis encerrariam as guerras e estabeleceriam um novo patamar de justiça e bem-estar no país; porém, as regulações excessivas e a repressão violenta em breve mostraram que a violência poderia instaurar a ordem, mas não seria capaz de mantê-la. Quando Gaozi assumiu o poder e proclamou a dinastia Han, sua primeira tarefa foi, exatamente, afrouxar as leis e diminuir as punições. (*Shiji* 史記, cap. 8 高祖本紀; *Hanshu* 漢書, cap. 1 高帝紀)

A violência ao máximo: a Escola dos Estrategistas

Um texto sobre a violência na China antiga não poderia de forma alguma contornar o papel crucial da *Bingjia* 兵家 (“Escola dos Estrategistas” ou “Escola da Guerra”) nas discussões sobre o caráter instrumental da força e suas relações com a política. Em essência, o objetivo dos pensadores dessa escola era compreender, justamente, quais eram os fins do uso da força, e de que modo ela podia servir aos governantes (Wang, 2022). Posto de outra forma, os estrategistas não estavam preocupados se o novo governante se inspiraria nos acadêmicos, nos daoístas, nos moístas ou legalistas; para eles, a questão principal era como fazer o Estado sobreviver, vencer e impor sua existência frente aos outros (Li; Liu; Wie, 1990). O reducionismo dos estrategistas levava ao extremo o papel da guerra como realizador de objetivos; depois disso, o governante ficava responsável por administrar o país, e isso seria problema seu e de seus cortesãos.

Dentre os mais destacados pensadores desse período, encontramos em Sunzi 孫子 (544-496? A.E.C.) e Wuzi 吳子 (440-381? A.E.C.) as mais acabadas expressões do pensamento dos estrategistas militares que viveram durante o período dos Estados Combatentes. Suas

opiniões sobre violência e poder político foram moldadas por suas experiências na guerra e suas observações sobre os líderes políticos de seu tempo, que os levaram a conclusões fundamentais sobre o alcance de suas propostas (Yang; Gong, 2005).

A famosa obra de Sunzi, *Sunzi Bingfa* 孫子兵法 (“A Lei da Guerra” ou “A Arte da Guerra”), enfatizava a importância da estratégia e da trapaça na guerra. Sunzi acreditava que a guerra deveria ser conduzida com precisão e eficiência, e que a vitória poderia ser alcançada pela compreensão e exploração das fraquezas dos inimigos. A abordagem de Sunzi para a guerra era caracterizada por seu pragmatismo e foco na obtenção de resultados práticos; é por essa razão que Sunzi manifestava sua preocupação da guerra como uma atividade de Estado – “A guerra é de vital importância para a nação. É o domínio da vida ou da morte, o caminho para a sobrevivência ou a destruição. É necessário avaliá-la corretamente” (Sunzi, 1) –, mas em nenhum momento de seu texto ele aprofunda sobre questões legais, administrativas ou morais de governo (Bueno, 2019). De fato, quando a guerra começa, é porque a moralidade acabou; não há mais regras, e o uso da violência é indispensável. Assim, derrotar o inimigo, arrasar suas forças e saquear seus recursos torna-se uma condição, e não uma opção (Idem, 2). Sunzi leva ao paroxismo o uso da força quando afirma que a melhor guerra, porém, é aquela em que se obtém a vitória sem travar batalhas: “A habilidade suprema não consiste em ganhar cem batalhas, mas sim em vencer o inimigo sem combater.” (idem, 3), ou seja: a pura e simples exibição de força e violência podem conduzir alguém a desistir de seus propósitos.

Wuzi, um dos continuadores do pensamento estratégico, também enfatizou a importância do planejamento e preparação na guerra. Tal como Sunzi, ele acreditava que a vitória poderia ser alcançada pela análise cuidadosa dos inimigos e do ambiente em que o conflito estava ocorrendo, e que a violência era uma ferramenta necessária na guerra (Qi, 2022). Contudo, Wuzi estava disposto a

provar que a violência era um instrumento de legitimação de intenções morais e políticas; e para garantir sua lealdade ao soberano de Lu, o Duque Mu 魯穆公, assassinou sua própria esposa na frente do mesmo (*Shiji*, cap. 65 孫子吳起列傳). Ainda assim, ele defendia que o preparo das tropas envolvia o ensino de valores como lealdade, coragem e honestidade, garantindo desta forma sua fidelidade e obediência hierárquica (*Wuzi*, cap. 1).

Isso permite-nos concluir que tanto para Sunzi quanto para Wuzi, o poder militar e o poder político estavam intimamente ligados. Eles reconheciam que a força militar era necessária para defender-se de ameaças externas e para manter o poder político dentro do próprio território; todavia, o pensamento estratégico limitava-se a explorar os mecanismos de imposição da força e sua eficácia, cabendo aos governantes definir seu uso em projetos políticos. O pragmatismo de Sunzi e Wuzi permitiu que suas ideias fossem empregadas pelos mais diversos pensadores de outras escolas, interessados em alcançar o poder e instaurar seus programas de reforma social. Sancionável, a violência, porém, não atendia a moralidade e a virtude; a brutalidade simplesmente começava a existir quando a moralidade já havia se tornado ineficaz. Buscar regulamentar a violência ou torná-la aceitável seria o mesmo que embelezar a morte e transformá-la em algo palatável.

A busca por sínteses

Perto do final do período dos Estados Combatentes, uma série de escritos começou a circular na China, apresentando autores que buscavam elaborar sínteses variadas a partir dos ensinamentos de confucionistas, daoístas, moístas, legalistas, entre outros. Esses textos foram denominados, dentro da historiografia chinesa, de Zajia 雜家 (Escola Sincrética), e não representavam uma proposta unificada, mas sim, visões autorais sobre os problemas e conceitos

vigentes na época (Pan, 2008). Cumpre salientar que, apesar de muitos desses textos invocarem datas antigas para sua publicação, seu vocabulário revela que a compilação dos mesmos só poderia ter ocorrido em torno do séc. 3 A.E.C., o que inevitavelmente restringe as possibilidades de lançá-los a um passado remoto (Pan, 2006).

É o caso do *Guanzi* 管子, texto atribuído a um autor denominado Guan Zhong 管仲 que teria vivido em torno de 720-645 A.E.C., ou seja, antes mesmo de Confúcio e Laozi. Provavelmente, o autor do livro pretendia conceder-se uma ascendência intelectual sobre os outros pensadores, no que não foi bem-sucedido. O livro foi bastante lido e apreciado, posteriormente, no período Han 漢朝, graças ao seu resgate empreendido pelo historiador e bibliotecário imperial Liu Xiang 劉向 (77-6 A.E.C.). O *Guanzi* pretendia fazer um amálgama das principais ideias acadêmicas e legalistas, uma espécie de “confucionismo com mão pesada” (Li, 2023). Na visão desse autor, o governante ideal deveria dar o exemplo e manifestar virtudes, exercendo uma liderança moral e no cultivo da personalidade (*Guanzi*, cap. 1; ver também Sang, 2022), promovendo a compaixão e a benevolência, fazendo assim com que inspirasse a lealdade e obediência do povo (idem, cap.3). Por fim, ele acreditava que essas práticas seriam essenciais para manter a estabilidade social. *Guanzi* também acreditava na importância de um governo eficiente e eficaz, que proporcionasse pujança econômica (Yan, 2020) para a sociedade, o que a afastaria da criminalidade e da violência (idem, cap. 80-81).

Contudo, o soberano de *Guanzi* é também aquele que, por meio de sua sabedoria virtuosa, exerce uma violência impactante contra a sociedade. É como se o soberano, ciente de sua inteligência superior eivada do mandato celeste, tivesse o poder único de ser excessivo quando isso fosse conveniente (idem, caps. 14, 15 e 16). O monarca sábio pode ser violento quando quiser/precisar, pois ele é sábio e compreende o que está fazendo. Por isso, a violência era uma ferramenta necessária para alcançar o poder político e manter a ordem

social. No entanto, ele também acreditava que os governantes deveriam exercer moderação no uso da violência, e que deveriam usá-la apenas quando necessário para atingir seus objetivos externos e internos do Estado (embora haja um capítulo específico sobre o papel da guerra; idem, cap. 17). A diferença fundamental aqui é que o soberano se guia pelos valores rituais (confucionistas), mas decide de forma autocrática (legalista). Leis e costumes são a referência no emprego racional da violência; mas a razão final reside, enfim, nas mãos do soberano.

Visões como essa tentavam de alguma forma atender aos interesses dos Estados em conflito, buscando entre vários discursos diferentes uma proposta alternativa. Nesse sentido, a proposta do *Guanzi* tornava o legalismo menos duro, empregando suas ideias sobre economia e militarismo dentro de uma leitura acadêmica; por outro lado, o soberano do *Guanzi* não precisava ser um santo esclarecido das eras passadas, mas sua sabedoria consistiria basicamente em seguir e aplicar as leis e costumes.

Outro filósofo misterioso, Shijiao 尸佼 (390-330? A.E.C.), também buscou elaborar uma complexa síntese no livro que levava seu nome, *Shizi* 尸子, e que obteve um relativo sucesso no período Qin e Han. Shijiao tentou conciliar acadêmicos, daoístas, moístas e legalistas em uma só teoria, estruturando seu pensamento em quatro conceitos fundamentais: autocultivo, espiritualidade; humildade e objetividade (Wei, 1990). Cada uma dessas ideias correspondia, respectivamente, a uma das escolas citadas: o autocultivo (*Zhishen* 治身) como aprimoramento da personalidade individual confucionista (*Shizi*, cap. 1), a espiritualidade (*Shen* 神) como percepção e conexão com os fluxos da natureza daoísta (idem, cap. 4), humildade (*Qian* 謙) como valor de referência para a prática da bondade por governantes e súditos, como apregoado no moísmo (idem, cap. 8) e a objetividade (legalista) como um exame da realidade (*Heshi* 覈實), a partir dos fatos, em busca das soluções mais eficazes

e pragmáticas (idem, cap. 6). O equilíbrio desses quatro conceitos-chave determinava a ação do governante, e sua alternância dentro de contextos específicos. Tomemos um exemplo: o autocultivo seria a chave da percepção crítica das coisas, e quando este falhasse, a humildade deveria ser seu suporte e corrigir desmandos; noutro sentido, atentados contra a natureza ou a moral poderiam causar flagelos naturais, ou problemas nas colheitas, caracterizando um problema espiritual, e deveriam ser resolvidos por meio de ações efetivas, que envolvessem desde a distribuição de grãos e atendimento aos desabrigados até mesmo sacrifícios e oferendas às divindades; erros no autocultivo podiam ser guiados pelas leis; e assim seguiam-se inúmeras combinações possíveis. Por fim, quatro virtudes cardeais permeavam a conduta dos sábios: humanismo (*Ren* 仁), retidão (*Yi* 義), lealdade (*Zhong* 忠) e sinceridade/devoção (*Xin* 信), conceitos esses inicialmente delineados pelos confucionistas, mas disputados por todas as escolas (idem, cap. 3).

Fica evidente que essa fórmula era delicada, e embora parecesse coerente, podia ser facilmente manipulada nos mais diversos tipos de malabarismo teóricos. O uso da força é uma questão claramente problemática no *Shizi*: quando desordens se manifestam, devem ser corrigidas desde o início (idem, cap. 1), o que pressupõe tanto o uso da educação quanto o uso da força. Diferente, portanto, dos confucionistas, que tentavam esgotar as alternativas, o autocultivado e humilde monarca do *Shizi* podia enviar suas tropas para esmagar rebeliões nascentes ou punir a discordância, se essa o incomodasse. Nada disso era espiritual, nem levava em conta as desigualdades sociais ou questões naturais, mas baseava-se em um exame da realidade extremamente pessimista e violento, conforme as práticas legalistas. Por outro lado, admitir que o legalismo percorre e domina o texto do *Shizi* é exagerado: ele privilegia sensivelmente a preparação dos oficiais e soberanos, além de uma governança pouco invasiva, deixando claro que a violência, o uso da força, era um recurso como

outro qualquer, mas que poderia ser empregado de forma escalonada. Enfim, o monarca *podia* usar a violência quando lhe conviesse, mas não *deveria* sem antes estudar a questão por vários ângulos derivados dos quatro conceitos fundamentais. A suavidade no tom do Shizi expressa bem essa ideia, afastando-se de uma linguagem incisiva e violenta (Ma, 2015).

O mesmo pode ser dito do original texto do *Yinwenzi* 尹文子, produzido pelo pensador Yinwen 尹文, que teria vivido em torno do séc. 4 A.E.C. É um livro rico e complexo, que revela até que ponto diversas teorias poderiam ser utilizadas para montar um novo esquema de pensamento (Cai; Wang, 2007). O primeiro capítulo começa dizendo que é impossível governar sem aceitar as orientações de daoístas, confucionistas, moístas e legalistas, que se um assume o poder, naturalmente irá descartar os outros. Isso seria equivocado; cada uma das escolas representava um ângulo da vida humana, uma expressão idealizada da natureza, e por isso, em suas imperfeições, elas terminariam por “completar-se” se fossem bem combinadas (*Yinwenzi*, 1:1). Nesse jogo, Yinwen inseria ainda outra escola, Mingjia 名家 (ou “Nominalistas”), cujas discussões davam grande ênfase ao exame da linguagem como meio de inter-relação entre os seres; e não é impossível supor que ele pretendia ainda atender a teoria dos cinco movimentos da matéria (*Wuxing* 五行), propondo que essas cinco escolas formavam um ciclo natural completo (Dong, 1997).

Seja como for, o *Yinwenzi* começava enfatizando a correção dos nomes (Zhenming 正名) como o centro da organização burocrática e política (*Yinwenzi*, 1:2). A atribuição dos termos deveria corresponder corretamente a um conjunto específico de ações, evitando polissemias que desencaminhassem o processo comum de identificação de ideias. Grosso modo, sem meios de comunicação e vocabulários formalizados, as pessoas não se entenderiam e cairiam naturalmente em disputas. Nesse ponto, Yinwen reforçava um

projeto de Confúcio (*Lunyu*, 13:3), desenvolvido por seu continuador Xunzi 荀子 (313-238 A.E.C), de retificar os nomes e estabelecer uma gramática política definitiva (Xunzi, cap. 22). E aí, justamente, começam os malabares sincréticos do texto. Yinwen entendia que o meio mais eficaz de fazer com que os nomes fossem estabelecidos corretamente eram os mecanismos da punição e da recompensa – os mesmos propostos pelo legalista Hanfei (*Yinwenzi*, 1:9). Primeiro a educação, depois a violência; mas o uso da força estava sempre a “supervisionar” a realização da primeira. Yinwen enfileira os valores confucionistas e legalistas numa mesma frase: “Benevolência, Retidão, Ritualidade, Música, Nomes, Lei, Punição e Recompensa, estes oito são os caminhos dos Cinco Imperadores e dos Três Reis para governar o mundo” (idem, 2:1). A ordem não é aleatória: num crescente, os valores virtuosos e estéticos vão dando abertura aos mecanismos de repressão, que se consagram no expediente final de punir ou recompensar. O tema é retomado adiante quando ele incorpora o daoísmo em sua análise, utilizando Laozi para defender duas ideias basilares de bom governo: as pessoas devem ter liberdade, mas devem sempre temer a morte pelas mãos do governo (idem, 2:8). É notável como fragmentos das teorias daoístas são desvirtuados para cumprir essa agenda, e o governante do *Yinwenzi* tem naturalmente o poder de exercer a violência. Por fim, é a Lei que cumpre a função de igualar as pessoas e instaurar a paz (o que deveria ser uma visão moísta), e tudo começa a partir da nomeação correta do mundo pelos sábios e pelo soberano.

Por fim, um dos autores que melhor representa o espírito de flexibilidade e adaptação desse perigoso contexto foi Yan Ying 晏嬰 (séc. 4 A.E.C.), autor do *Yanzi Chunqiu* 晏子春秋 (*Primaveras e outonos do Mestre Yan*), uma coleção de mais de duzentos pequenos episódios que contam a trajetória desse personagem ao passar por vários dos reinos no período dos Estados Combatentes. Yanzi era um artista da política, e se pudermos acreditar no que essas pequenas histórias

nos contam, ele não tinha receio de mudar de opinião dependendo de onde estava radicado. Até chegar a Qi 齊, onde terminaria seus dias, Yanzi circulou por várias cortes, ora colocando-se como moísta, ora colocando-se como confucionista. Nesse ínterim, ele discutia estratégias (como *Sunzi*) e virtudes (como os daoístas), tendo que equilibrar-se constantemente entre ameaças de guerras e conspirações. Em todos esses movimentos, Yanzi pretendia mostrar algum tipo de virtude ilustrada (Geng; Zhu, 2006); mas a iminência da violência e da morte em muitas de suas passagens revela que o desejo de sobreviver era o fundamento das ações desse camaleão filosófico (Li; Zhang, 2008), o que demonstra que o uso da força, ainda que pudesse ser justificado de várias formas, era definitivamente ruim para as suas vítimas.

Conclusão

Nosso bosquejo por esses pensadores chineses antigos reproduz de forma rápida a multiplicidade de visões e reflexões sobre o papel da violência e suas relações íntimas com a política. A pretensão de institucionalizar a violência já estava presente nas teorias desses pensadores, e num contexto de guerra, era inevitável que ela entrasse na pauta desses projetos. Mesmo assim, o debate sobre o uso da força nunca foi conclusivo, e parece ter se consolidado no imaginário chinês como um recurso sempre disponível, embora desagradável. A ascensão de Qin em 221 A.E.C. causou um grande impacto na sociedade chinesa, justificando o autoritarismo e o militarismo como instrumentos de instauração da ordem; mas, rapidamente, tornou-se claro que a demanda excessiva de violência esgotava sentimentos e pessoas, gerando novas crises. Doravante, os pensadores chineses debruçar-se-iam sobre os trabalhos de síntese, tentando compreender como encarar esses desafios de maneira interdisciplinar, agregando visões e ideias que julgavam complementares – e

nesse sentido, a guerra, a violência e a força bruta seguiriam como uma resposta válida no arcabouço de ferramentas institucionais. Uma passagem que talvez ilustre e sintetize bem a relação desses pensadores com a violência deu-se quando o primeiro imperador de Han, Gaozi, acabara de vencer uma sofrida guerra civil após a queda de Qin, reunindo a China mais uma vez sob um só governo; e recebendo os acadêmicos em sua corte, desprezou-os dizendo: “eu conquistei o império em cima de um cavalo!”, ao que o filósofo Lujia 陸賈 respondeu: “Mas o senhor poderá governá-lo em cima de um cavalo?”. Gaozi teria se arrependido de sua rispidez e a partir dali, encomendou um tratado de governança para Lujia (o *Xinyu* 新語), espalhou escolas por todo o país e começou a cercar-se de funcionários competentes (*Hanshu*, cap. 43).

Referências bibliográficas

BUENO, A. Sinologia e Confucionismo: a importância dos estudos confucionistas para a civilização chinesa. In: BUENO, André; NETO, José Maria (Orgs.). *Visões da China Antiga*. União da Vitória: Unespar, 2014a. p. 56-73.

BUENO, A. Tian (céu): um conceito primitivo de ecologia na China antiga. *Revista Mundo Antigo*, III, v. 3, n. 6, p. 49-60, 2014b.

BUENO, A. Não invento, apenas transmito: re-interpretando a escrita historiográfica de Confúcio. In: *x Semana de História Política da UERJ*. Rio de Janeiro: UERJ, v. I, 2015. p. 251-261.

BUENO, A. *A arte da guerra chinesa: uma história da estratégia na China, de Sunzi a Maozedong*. São Paulo: Madras, 2019.

BUENO, A. *Textos da China antiga*. Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo/UERJ, 2023. Disponível em: <https://chines-classico.blogspot.com/p/biblioteca-textos-da-china-antiga.html>. Acesso em: 22 abr.

2023 (Todos os textos em chinês encontram-se traduzidos nesta coletânea)

CAI, Xianjin 蔡先金; WANG, Yuqian 王玉泉. 《尹文子》文本之解读. 《山东社会科学》 n. 12, p. 100-104, 2007.

COSTA, M. *Confucionismo: uma abordagem intercultural*. São Paulo: Intersaberes, 2021.

DAI, De 戴德. *Dadai Liji* 大戴禮記 Disponível em: <https://ctext.org/da-dai-li-ji>. Acesso em: 22 abr. 2023.

DAODEJING 道德經 Disponível em: <https://ctext.org/dao-de-jing>. Acesso em: 22 abr. 2023.

DAXUE 大學 Disponível em: <https://ctext.org/liji/da-xue>. Acesso em: 22 abr. 2023.

DONG, Yingzhe 董英哲. 《尹文子》真伪及学派归属考辨. 《西北大学学报: 哲学社会科学版》 n. 3, p. 93-98, 1997.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

GENG, Guohua 耿国华; ZHU, Lan 朱岚. “德厚足以安世, 行广足以容众——从《晏子春秋》谏上、谏下论晏子谏君思想”. 《管子学刊》 n. 3, 2006. p. 19-23.

HANFEIZI 韓非子 Disponível em: <https://ctext.org/hanfeizi>. Acesso em: 22 abr. 2023.

JU, Jialin 鞠佳霖; BU, Fengyue 步风月.

“先秦道家幸福观及其当代启示”. 《哲学进展》 n.2, p. 385-388, 2023.

HANSEN, C. *A daoist theory of Chinese thought: a philosophical interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

KONGZI JIAYU 孔子家語 Disponível em: <https://ctext.org/kongzi-jiayu>. Acesso em: 22 abr. 2023.

LEWIS, M. E. *Sanctioned violence in Early China*. Nova Iorque: State University of New York, 1990.

LI, Jianqun 李建群; LIU, Xiaoyong 刘晓勇; WIE, Jingyu 魏靖宇. 人本主义与功利主义——先秦儒家与兵家战争观的歧异与会通. 《理论学刊》

n. 10, p. 89-92, 2013.

LI, Ming 李明; ZHANG, Yi 张怡. 《晏子春秋》的说理技巧及其理论基础. 《青海社会科学》 n. 2, p. 117-120, 2008.

LI, Ting. 李婷. “论《管子》的社会教化思想”. 《今古文创》, n. 1, p. 68-70, 2023.

LIANG, Tao. 梁涛. 论齐法家与秦晋法家不同的礼法观. 《船山学刊》 n. 1, p. 13-23, 2023.

LIJI 禮記 Disponível em: <https://ctext.org/liji>. Acesso em: 22 abr. 2023.

LIU, Xizi 流惜子. 从《墨子》到《守圉全书》城市攻防相关技战术研究. 《国家人文历史》 n. 1, p. 88-95, 2023.

LUNYU 論語 Disponível em: <https://ctext.org/analects>. Acesso em: 22 abr. 2023.

MA, Teng 马腾. 杂家尸佼与战国法思想研究. 《现代法学》, n. 5, p. 12-22, 2015.

MÊNCIO 孟子. Disponível em: <https://ctext.org/mengzi>. Acesso em: 22 abr. 2023.

MOZI 墨子. Disponível em: <https://ctext.org/mozi>. Acesso em: 22 abr. 2023.

PAN, Junjie 潘俊杰. “战国中晚期之杂家”. 《西北大学学报: 哲学社会科学版》 n. 6, p. 104-106, 2006.

PAN, Junjie 潘俊杰. “先秦杂家的特征”. 《西北大学学报: 哲学社会科学版》 n. 1, p. 154-156, 2008.

PINES, Y. *Envisioning eternal empire: Chinese political thought of the Warring States Era*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.

PINES, Y. *Foundations of Confucian thought: intellectual life in the Chunqiu Period, 722-453 B.C.E.* Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

QI, Zhixiang 祁志祥. “《吴子》:文德武备,内修外治—先秦兵家思想研究系列”. 《武汉科技大学学报:社会科学版》 n. 5, p. 545-549, 2022.

QIN, Lü 秦律. Disponível em: https://so.gushiwen.cn/guwen/book_46653FD803893E4F86FCCAI220I74398.aspx. Acesso em: 22 abr. 2023.

SANG, Donghui 桑东辉.”《管子》的牧民思想及其当代启示”. 《临沂大学学报》 n. 3, p. 117-126, 2022.

SHANG, Junshu 商君書. Disponível em: <https://ctext.org/shang-jun-shu>. Acesso em: 22 abr. 2023.

SHEN, v. The fading of political theology and the rise of creative humanism. In: SHEN, v. (Org.). *Dao companion to classical confucian philosophy*. Dao companions to Chinese philosophy, Dordrecht, v. 3, 2014. Disponível em: <https://zh.wikisource.org/wiki/%E5%B0%B8%E5%AD%90>. Acesso em: 22 abr. 2023.

SIMA, Qian 司馬談. *Shiji* 史記 de Disponível em: <https://ctext.org/shiji>. Acesso em: 22 abr. 2023.

SONG, Hongbing. 宋洪兵. “法家正义论初探”. 《管子学刊》 n. 1, p. 25-41, 2022.

SUNZI, Bingfa 孫子兵法. Disponível em: <https://ctext.org/art-of-war>. Acesso em: 22 abr. 2023.

- WANG, Simin. 王思敏.”《史记》中先秦兵家的叙写及评价. 《孙子研究》 n. 2, p. 48-57, 2022.
- WEBER, M. *Política como vocação e ofício*. Petrópolis: Vozes 2021. [1919].
- WEI, Zongyu. 魏宗禹. “尸佼思想简论”. 《山西大学学报: 哲学社会科学版》 n. 2, p. 7-13, 1990.
- WUZI 吴子 Disponível em: <https://ctext.org/wu-zi>. Acesso em: 22 abr. 2023.
- XIAN, Jia 鲜佳. “先秦道家思想中的生态智慧及当代启示”. 《安阳工学院学报》 n. 1, p. 48-51, 2023.
- XINYU 新語. Disponível em: <https://ctext.org/xinyu>. Acesso em: 22 abr. 2023.
- XUNZI 荀子. Disponível em: <https://ctext.org/xunzi>. Acesso em: 22 abr. 2023.
- YANZI CHUNQIU 晏子春秋. Disponível em: <https://ctext.org/yanzi-chun-qiu>. Acesso em: 22 abr. 2023.
- YAN, Kejian 颜克俭. “《管子》经济思想探微”. 《时代人物》, n. 1, p. 36-38, 2020.
- YANG, Yongcheng 杨用成; GONG, Liuzhu 龚留柱.”论先秦兵家的性质及其产生”. 《河南大学学报: 社会科学版》 n. 4, p. 103-109, 2005.
- YINWENZI 尹文子. Disponível em: <https://ctext.org/yin-wen-zi>. Acesso em: 22 abr. 2023.
- YIZHOUSHU 逸周書. Disponível em: <https://ctext.org/lost-book-of-zhou>. Acesso em: 22 abr. 2023.
- YU, Zhong. 喻中. “法家的类型学考察”. 《东方法学》 n. 4, p. 109-115, 2016.

ZHUANGZI 莊子 Disponível em: <https://ctext.org/zhuangzi>. Acesso em: 22 abr. 2023.

ZHU, Cheng 朱承. “墨子的共同体意识及其困境”.

《华东师范大学学报: 哲学社会科学版》 n. 5, p. 10-20, 2022.

CAPÍTULO XV

O debate historiográfico sobre a batalha do *Allia* e o “desastre gaulês” no imaginário romano

Entre a propaganda política e uma história das emoções

Dominique Santos

Nas relações entre os romanos e os diversos povos que viveram no espaço do Mediterrâneo, um dos grupos que causou grandes preocupações foi o dos celtas, sobretudo os gauleses. Há muitas referências nas fontes latinas sobre eles, mas a maioria delas foi escrita muito tempo depois dos primeiros contatos entre romanos e gauleses e, assim, esse encontro será marcado por estereótipos e lugares comuns. Essas impressões também mudam ao longo do tempo, pois a visão romana sobre os gauleses durante os primeiros contatos, após os períodos iniciais de interações bélicas com eles, e depois das guerras gálicas dos tempos de Júlio César não é a mesma. Quando lemos o que os romanos escreveram sobre os gauleses podemos perceber que a guerra, além de suas questões materiais, possui também camadas que reúnem questões sociais, políticas e culturais. É por isso que a proposta da nova história militar é interessante, a de perceber a guerra e os temas a ela relacionados não apenas a partir de novos objetos, mas também de novas

abordagens de temas clássicos, aproximando a história militar de uma história sociocultural e socioeconômica (Soares; Vainfas, 2012). Considerando isso, propomos problematizar as relações entre os romanos e os celtas nos primeiros séculos da República Romana, sobretudo o imaginário construído em torno da Batalha do *Allia*, tema central do capítulo.

Alguns autores consideram a guerra na Antiguidade como algo “natural”, enquanto outros não, sendo ferrenhos opositores dessa ideia (Santos, 2016). Se Arnaldo Momigliano, por exemplo, afirmou que para os gregos ela era um fenômeno como o nascimento ou a morte (Momigliano, 1966, p. 112-125), para Moses Finley trava-se de algo inerente ao comportamento das sociedades antigas (Finley, 1985, p. 67-87), e Jean Pierre Vernant também interpretou o fenômeno bélico para os gregos de forma semelhante, por fazer parte do *agon* (Vernant, 1999, p. 11-38). Há autores, no entanto, que pensam de forma bastante distinta, como Kurt A. Raaflaub, para quem, na Antiguidade, muitos são os que desejavam a paz e tentavam a qualquer custo evitar a guerra (Raaflaub, 2007, p. 13); e também Simon Hornblower, que abordou a questão da mesma maneira, interpretando que, embora a literatura antiga apresente não gostar da guerra, ela é, ao mesmo tempo, por ela fascinada, o que consiste em um paradoxo. Mas há ainda outro paradoxo que nos sugere que a guerra não tinha nada de “natural”; trata-se do fato de que sua proeminência é desproporcional a sua frequência. Assim, pelo menos para gregos e romanos a guerra não era algo inevitável e parte da vida, pois ambas eram sociedades “militares”, mas não “militaristas” (Hornblower, 2007, p. 22-53). Para o autor, além disso, apesar da literatura ser hiperbólica, a maior parte dessas guerras seriam mais próximas do que os alemães chamam de *Kleinkrieg*, ataques a cidades ou vilas, que de forma alguma são evidências de que a guerra era algo “natural” na Antiguidade (Hornblower, 2007, p. 44). Nosso ponto de vista é o segundo: a guerra é um fenômeno humano

e, como tal, é social, político, econômico e cultural, possuindo, portanto, uma dimensão material, mas também uma simbólica.

É dentro dessa dinâmica que percebemos os celtas aparecendo na literatura «clássica», frequentemente relacionados ao tema da guerra, e como um dos povos mais citados, tanto por gregos como romanos. O guerreiro celta marcou forte presença no imaginário antigo e é sempre mencionado por sua coragem e certa indiferença perante a morte. Uma olhada rápida naqueles textos, seja nas *Histórias* de Políbio ou nos *Comentários sobre as Guerras Gálicas* de Júlio César, por exemplo, sugere a ideia de que gregos e romanos se preocuparam muito com os celtas. O que explica a abundância de tais referências e o aparente exagero dos relatos é justamente o fato de que a guerra não era algo “natural” e, assim sendo, tanto as ideias de guerra como as de paz precisaram ser construídas, debatidas, narradas, representadas para gerar convencimento e adesão aos temas apresentados, o que nos permite pensar sobre um “imaginário da violência” nos textos antigos, interessados em representar o outro, nesse caso os celtas, principalmente os gauleses e o grupo específico dos sênones, primeiro grupo a atacar e saquear Roma em 390 A.E.C. É o tema que nos ocupa nas páginas subsequentes.

O termo “celta” faz referência a um enorme conjunto de povos. A partir de seus vários sentidos, é possível encontrá-lo até mesmo sobre tempos bastante recuados, como o século XIV antes da Era Comum, quando a historiografia fala sobre a temática do “proto-celta” (Kruta, 1989). De igual modo, há quem faça referência aos celtas no tempo presente, já que, para os estudos célticos, há vários países hoje que falam algum idioma deste tronco linguístico, no qual produzem literatura, cinema, música e arte. Os *Celtae*/celtas que abordamos aqui, de fato, são um grupo linguístico que ocupou vários territórios e aglutinou inúmeras culturas. Chamamos, então, de “celtas” alguns dos povos que habitaram várias partes da Europa, desde a “Idade do Ferro”, a partir dos anos 750 antes da Era Comum até o século VI já

da nossa Era. O período engloba, em termos arqueológicos, os últimos tempos da cultura de *Hallstatt* (XII-VI A.E.C.) e toda a cultura de *La Tène* (V-I A.E.C.) (Santos, 2013). Dependendo da região e do idioma, esses grupos foram mencionados por diferentes nomes nos textos produzidos na Antiguidade, como “gálatas”, “gauleses”, “celtiberos”, “celto-lígures”, “celto-citas”, dentre outros (Freeman, 1996).

Neste capítulo, estamos limitando-nos, no entanto, ao caso da Antiguidade e, conforme especificou Miranda Green, o “mundo céltico” relacionado com a referida periodização possui seus marcos cronológicos entre o ano 600 antes da Era Comum e 600 já da nossa era (Green, 1996). Apesar da definição da baliza temporal acima pela pesquisadora galesa, é importante salientar que não há conflito entre a datação de 750 A.E.C., mencionada no parágrafo anterior, e a de 600 A.E.C. apresentada por ela, pois são apenas aproximações, datações relativas.

Mesmo no campo dos estudos célticos recorre-se para fins didáticos à forma “celta”, mas fala-se, na verdade, de vários agrupamentos étnicos individuais, que compartilham entre si um idioma que pertence ao mesmo tronco linguístico, geralmente fragmentado em céltico em /q/ ou em /p/, insular ou continental. Se fôssemos falar dos povos cobertos por essa forma “guarda-chuva”, deveríamos mencionar, então, dezenas deles, como os britões, escotos, trinovantes, caledonios, helvecios, bracaros, galaicos, pictos, eduos, além de vários outros (Santos, 2013). Dentro desse “guarda-chuva” estariam justamente os *Senonii* (latim), Σήνωνες/Σήωννας (grego), sênones (português). Ou seja, os sênones, um dos grupos que habitou a Gália, são um povo celta.

O nome étnico do grupo, derivado da raiz *Sen* (antigo), possivelmente significa “os antigos”. Trata-se, provavelmente, de uma divisão de um mesmo povo em dois entroncamentos, por motivos migratórios, parte passando a habitar a Itália e a outra a Gália, mais ou menos como os godos quando se dividiram em ostrogodos e

visigodos. O grupo que ficou na Gália teve vários conflitos com os romanos; eles são mencionados, por exemplo, lutando contra Júlio César por volta de 53 A.E.C. e depois foi fixado na *Gallia Lugdunensis*. O grupo que foi para Itália, por sua vez, a partir dos Alpes, ou seja, que passou a viver no norte da Itália, na *Gallia Cisalpina*, é o que entrará em uma sequência de conflitos com Roma, que envolve não somente a batalha do *Allia*, mas inúmeros entraves, até serem expulsos por Publius Cornelius Dolabella, mais de cem anos depois da batalha que estamos abordando. Ou seja, por mais de um século, os sênones representaram uma ameaça aos romanos, até que foram vencidos por Dolabella, na Batalha do lago Vadimo, em 283 A.E.C.

Imaginamos que os sênones tenham vivido em um *oppidum*, construção fortificada da Idade do Ferro, tipicamente céltica. Amiano Marcelino mencionará no quarto século da Era Comum, por exemplo, um *Senonas oppidum*, provavelmente referindo-se ao lugar em que os sênones habitavam, apesar das dificuldades de interpretação deste trecho da obra do autor romano, sobretudo da parte geográfica (Simpson, 1974). A atual cidade italiana de *Senigallia*, na costa do mar Adriático, atribui sua fundação aos sênones, no século IV A.E.C. Depois da derrota dos sênones para Dolabella o lugar tornar-se-ia uma colônia romana, a primeira no território dos gauleses, e chamar-se-ia *Sena Gallica*. O topônimo é derivado, então, do nome desse povo céltico, como dezenas de nomes de vários lugares espalhados por toda a Europa.

No caso do debate que se segue, todavia, o nosso foco é a Batalha do *Allia*, quando os sênones saquearam Roma, por volta de 390 A.E.C. Em muitos livros, essa data é mencionada como referindo-se à primeira grande derrota de Roma. O teor do saque, da invasão e o tamanho da derrota romana é motivo de debate historiográfico, variando do “medo”, “trauma” até a propaganda política, como veremos, mas acreditamos que esses primeiros movimentos migratórios, acompanhados pelos conflitos que os cercaram, serão responsáveis por

impactar a percepção que os romanos terão sobre os celtas, em geral, e sobre os gauleses, em particular. Os sênones serão grandes responsáveis por isso. Passemos, então, à batalha do *Allia*.

A disputa entre romanos e gauleses foi assim chamada por conta do nome de um rio que fica na Itália, dezoito quilômetros ao norte de Roma, na região que hoje é conhecida como Toscana. A batalha foi travada na confluência do rio *Allia* com o Tibre, apesar de levar o nome de apenas um dos dois rios. Às vezes, o evento aparece como tendo ocorrido em 387 ou 18 de julho de 386 A.E.C., seguindo o relato de Políbio, que é até mais provável; porém, a data que mais aparece na historiografia e, portanto, a mais tradicional é a de 390 A.E.C., considerando a cronologia de Varrão, que data a fundação de Roma em 753 A.E.C. Levando em conta todas as variações na cronologia, a batalha é datada, então, como tendo ocorrido em algum ano entre 390 a 385 A.E.C., dependendo da narrativa (Rosenberger, 2003; Armstrong, 2016; Strisino, 2016).

Celtas da Europa Central vinham assentando-se no vale do Pó, desafiando os etruscos que tinham se estabelecido em Bolonha, sua principal cidade. Para alguns detalhes do que se seguirá, ainda que o tema tenha sido debatido e questionado (Armstrong, 2016), o que sabemos é, em muito, oriundo da obra de Tito Lívio, que apresenta o relato mais completo. Segundo ele, dois sobrinhos de Ambigatus partiram para o sul da Gália em busca de terras; Segoveso foi para a Germânia e Belloveso cruzou os Alpes e fundou *Mediolanium*, hoje Milão. Não demorou até que outros gauleses chegassem à região, ocupando a Brixia e também Verona (Tito Lívio. 5.34-8). Os sênones foram ainda mais ao sul e espalharam-se ao longo da costa do Adriático, de Arímino até Ancona. Em 390 A.E.C., a tribo gálica desceu ainda mais e tentou estabelecer-se na cidade etrusca de Clúsio, atualmente Siena. Os habitantes de Clúsio pediram ajuda aos romanos para se protegerem dos sênones. Roma já atuava na região exercendo influência política, diplomática e militar. Atendendo ao

pedido dos moradores da cidade, os romanos decidem enviar uma delegação composta por três membros da *gens Fabia*, uma família importante, para conversar e estabelecer uma diplomacia com os sênones, negociando com eles. Todavia, esses esforços falharam e os habitantes de Clúcio decidem lutar para tentar expulsar os sênones, o que provoca uma luta generalizada entre etruscos e gauleses (Tito Lívio. 5.34-8).

Contrariando os acordos diplomáticos pré-estabelecidos, os embaixadores romanos juntam-se à batalha e um grave incidente ocorre: Quintus Fabius, um dos membros da *gens Fabia*, matou um chefe gaulês. O fato foi considerado um grave incidente, já que os fábios tinham vindo justamente para tentar encontrar soluções para o conflito, para mediar a situação entre os etruscos e os gauleses. Ao contrário, porém, aprofundaram a crise. O líder e chefe máximo dos sênones, um dos povos que liderava as forças gauleses, decidiu enviar uma embaixada a Roma para solicitar que os fábios fossem entregues a eles, por terem provocado o acidente diplomático, rompido as leis e pactos acordados e terem matado um chefe gaulês, justiça que foi negada por Roma (Tito Lívio. 5.34-8). Por conta da situação, os gauleses decidem marchar contra Roma, que envia um exército para defender-se nas proximidades do rio *Allia*, onde ocorre a batalha.

O comandante do lado romano era Quinto Sulpício Longo e o líder Celta era Breno. A estimativa é que cerca de 40.000 soldados romanos (Plutarco. *Lives, Camillus*: 18.4) estiveram em combate contra a mesma quantidade do lado dos sênones, mas os números não são exatos e variam dependendo do relato. Podemos dizer que entre uma e quatro dezenas de milhar de guerreiros de cada lado travaram combate na referida batalha.

Juan Strisino explica que os exércitos romanos do período reuniam-se de tempos em tempos para resolver problemas específicos e solucionar possíveis crises e, por isso, seu amadorismo pôde

ser notado na batalha do *Allia*, pois os romanos adotaram táticas equivocadas, tinham um equipamento ruim, além de deixarem os flancos desguarnecidos, o que facilitou o trabalho dos sênones, que atacaram as bordas da falange romana e abriram caminho até o centro, matando os principais e mais bem armados soldados romanos (Strisino, 2016).

Depois da derrota do exército temporário romano e a crise não resolvida, instalou-se um pânico generalizado, com vários fugitivos romanos atirando-se no rio Tibre, alguns refugiando-se em Veios e outros partindo para Roma pela estrada que dava acesso à cidade.

Dependendo da fonte consultada (Apiano, Catão, Dionísio de Halicarnasso, Diodoro, Políbio, Plutarco, Tito Lívio, dentre outros), os detalhes do que se seguiu variam, mas, em geral, dividem-se entre fuga e desespero parciais ou completos, sobre quanto tempo os sênones levaram para invadir Roma, se sete meses ou três dias, e o quanto Roma resistiu aos ataques, pouco, consideravelmente ou muito, com a ajuda de que grupos e em que quantidade de pessoas. Ou seja, encontraremos tanto virgens vestais queimando seus objetos sacros e fugindo carregando o fogo eterno da cidade; fugas em massa para os campos; Patrícios unidos defendendo o Capitólio e velhos nobres, liderados pelo *pontifex maximus*, fazendo rituais ofertando sua própria vida em defesa da cidade; e até os romanos conseguindo livrar-se dos sênones, seja por negociação, quando pagam um resgate ao povo celta para escaparem do sítio, ou a união de todos esses fatores e ainda o exército romano sendo reunido em Veios e colocado sob o comando de um general chamado Camilo, que havia sido enviado para o exílio e que agora é nomeado ditador, para resolver a crise dos sênones, o que resultaria em Camilo derrotando os gauleses em duas batalhas e sendo recebido de volta em Roma como um novo fundador e salvador da cidade, uma espécie de segundo Rômulo (Williams, 2001; Rosenberger, 2003; Armstrong, 2016; Strisino, 2016).

Os sênones marcharam sobre Roma, saquearam-na e deixaram a cidade em chamas. Isso ocorreu ou durante a batalha, por necessidade; após, para pilhar os bens como um triunfo de batalha, sem terem sido importunados e nada tendo sofrido posteriormente; ou, ainda, mesmo que isso tenha sido o menos provável, após a batalha, quando os sênones destruíram a cidade, mas, em sequência, foram perseguidos por Camilo, que deles se vingou. Seja qual for a alternativa, esse evento jamais será esquecido, pois gerará reações, comportamentos e atitudes imediatos e, ainda que as versões sejam diferentes e conflitantes, aparecerá em inúmeros relatos (Williams, 2001; Rosenberger, 2003; Armstrong, 2016; Strisino, 2016).

Roma enviou suas legiões esperando uma vitória contundente contra os sênones, que confirmasse o poderio romano na região, socorrendo povos aliados quando a necessidade se apresentava, mas, definitivamente, isso não foi o caso. Os soldados romanos foram aniquilados na Batalha do *Allia*. Algumas décadas depois, em 350 A.E.C., os etruscos perderiam Bolonha para os gauleses. Toda essa situação gerou inúmeros aprendizados para os romanos, que precisaram rever suas táticas bélicas, a formação dos exércitos, a qualidade do armamento utilizado, e a própria arquitetura da cidade de Roma, já que, para prevenir que novas invasões ocorressem, uma muralha precisou ser construída em torno da cidade a partir de fortificações prévias, o que dará origem, mais tarde, ao *Murus Servii Tullii*, a Muralha Serviana, que será a maior construção defensiva em torno de Roma por vários séculos, até a construção da Muralha Aureliana, já no século III da Era Comum (Williams, 2001; Rosenberger, 2003; Armstrong, 2016; Strisino, 2016).

Apesar de ser difícil determinar o impacto do “saque de Roma” em termos arqueológicos, se ele de fato ocorreu como nos relatos, é provável que os sênones estivessem mais interessados em bens móveis, como ouro, joias, armamentos, dentre outros, já que muitas construções do início da República Romana sobreviveram ao

período, principalmente domicílios particulares. É possível que os analistas romanos tenham exagerado o teor do saque gaulês (Armstrong, 2016). Mesmo se não se tratou de vasta destruição física, todavia, a invasão gaulesa na Itália central certamente provocou distúrbios culturais, políticos e econômicos na região. A questão central é qual dimensão deve ser conferida à Batalha do *Allia* e quais consequências o evento terá na história romana subsequente.

A historiografia passou a referir-se ao evento como “o desastre gálico”, “o saque de Roma de 390 A.E.C.”, e “a invasão celta de Roma”. Além desses termos, todavia, há outros dois que aparecem frequentemente associados ao que a Batalha do *Allia* gerou: o *metus Gallicus* (medo gálico) e *tumultus Gallicus* (tumulto gálico), frequentes nas fontes e também um tópico historiográfico sobre o tema. Como bem observou Stefano Rebeggiani, esses dois termos passariam a ser utilizados na cultura política e no imaginário social romano (Rebeggiani, 2018). Devemos, no entanto, ter um pouco de preocupação com a interpretação dos possíveis significados de “medo gálico” e “tumulto gálico”, bem como sua dimensão, para não cometermos o equívoco de transportar compreensões emocionais, psicológicas e psicanalíticas contemporâneas, posteriores à obra de Freud, para fenômenos da Antiguidade, apesar dessa nova área historiográfica, a assim chamada “história das emoções” ser cada vez mais importante. Assim, por um lado, é necessário ter cautela ao abordar o fenômeno; por outro, parece plausível considerar que o saque gaulês a Roma tornar-se-á parte da memória pública da vida política da cidade. O caminho do equilíbrio entre os dois extremos é fundamental. Todavia, é importa perguntar: como as temáticas do *metus Gallicus* e do *tumultus Gallicus* passaram a ser esses *topos* na historiografia sobre esse período da história romana? Como ela tem sido abordada? É possível pensar em “medo” e “trauma” próximo da ideia de uma história das emoções ou os eventos relacionados com a Batalha do *Allia* estão mais próximos da propaganda e do imaginário político?

De acordo com Arthur M. Eckstein, as ressignificações do evento tiveram início na própria Antiguidade Romana, pois foi a própria tradição que tentou, mais tarde, transformar o que teria sido um desastre para as legiões romanas em uma vitória de Roma, pelo menos parcial. No entanto, a construção da muralha e o fato do dia 18 de julho, o dia da Batalha do *Allia*, ter se tornado um dia amaldiçoado em algumas versões contradizem a versão vitoriosa que tem Camilo como herói. Além disso, o autor lembra que a hegemonia exercida pela República Romana no Lácio e no sul da Etrúria antes da referida batalha só pôde ser reestabelecida em cerca de 335 A.E.C. Assim, pelo menos para ele, os romanos deram sorte que, naquela ocasião, os sênones não estavam em busca de terras, mas procuravam bens que pudessem levar para casa. Roma, no entanto, passou a enfrentar, a partir desse momento, várias ameaças e incursões célticas na Itália Central desde os Apeninos (Eckstein, 1987, p. 3-4).

Tentando explicar a relação entre os gauleses e os romanos, Rebeggiani considera que o relato do saque gálico de 390 é um típico exemplo da narrativa romana de “crise e sobrevivência”. Segundo ele, trata-se de uma narrativa constantemente reelaborada na história romana e o evento com os sênones foi evocado, por exemplo, pelos envolvidos no conflito civil de 69 da Era Comum, ano dos quatro imperadores. Domiciano traçou paralelos entre sua participação na batalha do Capitólio, que se desenvolveu após a morte de Nero, e o saque de Roma efetuado pelos celtas (gauleses/sênones) em 390 A.E.C. (Rebeggiani, 2018). Domiciano fez isso por meio de Estácio, um poeta romano do final do primeiro século da Era Comum que teve um relacionamento muito próximo com o imperador, a quem dedicou inúmeros poemas elogiando seus feitos e realizações. Dentre essas composições, no livro IX de sua *Tebaida*, Estácio traçou comparações entre o sítio a Tebas e o saque de Roma pelos gauleses, a ocasião anterior ao presente de Domiciano mais lembrada. O poeta do ciclo de Domiciano, então, recorreu ao contraponto entre

os romanos e “a fúria dos sênonos” para mitificar a participação do imperador nos eventos de seu próprio tempo (Rebeggiani, 2018).

Ainda de acordo com Rebeggiani, o significado simbólico do saque gaulês é perceptível se examinarmos outras apropriações do referido evento, que é comparável, por exemplo, ao ataque contra Delfos, em 279 A.E.C. Em Roma, a Batalha do *Allia* e a destruição de Roma pelos sênonos é invocada, às vezes, com ênfase nos gauleses ou, em outros momentos, com foco em Camilo, herói responsável pela “ressurreição de Roma”. O autor lembra que Mário foi aclamado como um “novo Camilo” após suas vitórias contra os cimbros, e que até mesmo Cícero, nas Catilinárias, adotando uma versão segundo a qual Roma não teria sido incendiada pelos gauleses, acusa os conspiradores de planejar fazer com Roma o que os sênonos não conseguiram em 390 A.E.C., estratégia que Cícero também usará no caso envolvendo César e os gauleses (Rebeggiani, 2018). Assim, a narrativa da invasão de Roma e seu saque pelos sênonos teve, de acordo com o autor, um impacto muito grande na imaginação dos romanos, algo que se perpetuou por várias gerações. Cada apropriação dará especial atenção a alguma dimensão dos acontecimentos de 390 A.E.C., sempre em torno da ideia de “crise e sobrevivência”. O Capitólio representaria, em algumas versões, a resistência e a continuidade de Roma, que só suportou porque ele resistiu a ser capturado. A presença gaulesa na imaginação romana teria sido impactante também por ser a primeira grande “destruição” de Roma, o que levará os romanos a sempre pensarem nos gauleses como um problema a ser enfrentado. Além disso, o autor afirma que o saque ocorreu no final do primeiro *magnus annus*, ou seja, um ciclo de anos que marcam o fim de uma etapa considerando a data de fundação da cidade. Ele lembra, ainda, assim como Eckstein, que o dia da batalha do *Allia* é, inclusive, considerado como um *dies religiosus* na história romana, evidência do “problema gaulês” (Rebeggiani, 2018).

Quando se trata da abordagem do tema na historiografia contemporânea, há vários autores que enfatizam o debate sobre as emoções, como o medo e o sentimento de terror diante dos acontecimentos, e também os efeitos psicológicos, individuais e coletivos, da Batalha do *Allia* para os romanos. Um dos historiadores que abordou o tema nessa perspectiva foi Alfred Heuß, em sua “*Römische Geschichte*”, uma obra muito importante sobre a história de Roma em língua alemã. Nas secções “*Der Keltensturm*” (a invasão celta, p. 51-52) e “*Außenpolitische Rückwirkungen des Keltensturmes*” (Repercussões da política externa da invasão celta, p.52-53), Heuß aponta a captura de Roma como um “desastre” que ficará “profundamente gravado na memória” dos romanos, algo que, segundo ele, criou “*jenes Trauma, welches die Römer hinfert in eine mörderische Angst vor jedem nordländischen Angriff versetzte*”/“aquele *trauma* que, a partir de então, colocou os romanos em um medo terrível de qualquer ataque do norte” (Heuß, 2016, p. 52, tradução e grifo nossos). Algo para os romanos que “*nicht nur einen Stillstand in die gerade flottwerdende politische Entwicklung, sondern wirkte sich als äußerst schmerzhafter Rückschlag aus*”/“não só paralisou os desenvolvimentos políticos, mas também revelou-se um revés extremamente doloroso” (Heuß, 2016, p. 52, tradução e grifo nossos). Na obra de Heuss, a Batalha do *Allia* representou um “trauma” para os romanos, que será retomado e retrabalhado de tempos em tempos quando atividades migratórias eram detectadas em direção à Península Itálica; assim, o medo de invasores do norte era constante e novas ameaças sempre uma possibilidade, causando um verdadeiro terror entre os romanos o alerta de que o saque dos sênones fosse o primeiro exemplo de outros que poderiam ocorrer (Heuß, 2016).

Foi, no entanto, outro historiador alemão, Heinz Bellen, o responsável por consolidar a tese do “trauma”. A obra de Bellen tem apenas 46 páginas, porém aborda diretamente o tema do *metus*

Gallicus, expandindo-o e problematizando-o. Nela, Bellen pergunta se esse tema do medo gálico é um “medo real” ou algo que foi construído após o evento em si. A hipótese defendida pelo autor é a primeira. Para sustentá-la, ele baseia-se em algumas ideias, como na proclamação do *tumultus*, declaração de estado de emergência contra ameaça à ordem romana; no fato dos gauleses fazerem sacrifícios humanos, pelo menos em três ocasiões que ele menciona: em 228, 216 e 114 A.E.C. O *tumultus* seria a reação ao *metus*, algo que permeou a relação romana com os gauleses. Assim, Bellen vê o medo dos gauleses como real e não apenas propaganda; o autor aponta também o grande número de soldados reunidos pelos romanos quando, em alguma ocasião, como em 225 A.E.C., enfrentavam os gauleses; e, por fim, o fato de que os romanos jamais esqueceram o dia da Batalha do *Allia*, seja marcando-o como um evento traumático no calendário, o *dies alliensis*, ou considerando-o um dia amaldiçoado, o *dies ater* (BELLEN, 1985).

A tese de Bellen definiu uma escola de interpretação sobre a Batalha do *Allia*. No contexto de língua alemã, isso ocorreu pelo menos a partir de 1985 até o artigo crítico de Veit Rosenberger, que abordaremos mais adiante. Antes disso, porém, a proposta de Bellen parece ter circulado com bastante aceitação na historiografia alemã e fora dela. Jörg Rüpke, por exemplo, dirá que pelo menos no que diz respeito à República Tardia, pode-se falar sobre “einer historischen Psychose in bezug auf das Gefühl keltischer Bedrohung”/uma psicose histórica em relação ao sentimento de ameaça celta” (Rüpke, 1990, p. 74, tradução nossa). Bernhard Kremer, por sua vez, via os romanos “auf die psychologische wirkung der Gallierstürme”/“sob o efeito psicológico das tempestades gaulesas” (Kremer, 1994, p. 65, tradução nossa), sofrendo de “unkontrollierte, panische, zuweilen geradezu irrationale Angstzustände”/“estados de ansiedade descontrolados, em pânico, às vezes totalmente irracionais” (Kremer, 1994, p. 65, tradução nossa), e Herbert Heftner

afirma que as disputas contra os gauleses afetarão a relação dos romanos com seus vizinhos e permanecerão em sua memória coletiva por séculos (Heftner, 1997).

Jonathan H.C. Williams, curador de numismática da Idade do Ferro e Romana do *British Museum*, em seu importante estudo, *Beyond the Rubicon* (Williams, 2001), apesar de avançar bastante no debate e tentar conciliar as fontes textuais e os indícios da cultura material, também insiste nesse “medo”, ou pelo menos “repugnância” que os romanos sentiriam dos celtas, o que justificaria as Guerras Gálicas de César, seguindo a perspectiva lançada por Bellen. Para o autor, “a ideia da invasão da Itália foi um dos mais profundos e resistentes medos dos romanos” (Williams, 2001, p. 139), que esse *metus Gallicus* adquiriu “durabilidade” porque tinha “íntima conexão com as ansiedades romanas sobre o futuro da cidade” (Williams, 2001, p. 171) e “contribuiu para moldar suas concepções de passado e futuro acerca de sua cidade e império” (Williams, 2001, p. 182). Assim, “a invasão gaulesa da Itália e o saque de Roma [...] deu a eles pesadelos que durariam por séculos, muito tempo depois da conquista dos próprios gauleses” (Williams, 2001, p. 221-222).

Para Cornelia Isler-Kerényi, escrevendo em língua italiana, o *metus Gallicus* também representa uma instância decisiva na História Romana. Para ela, a razão profunda por trás da decisão senatorial de enviar César para confrontar os gauleses também reside séculos atrás, justamente no impacto que o saque dos sênonas teve no “imaginário romano”, pois o evento deixou “traços profundos” e ainda operantes no tempo de César na “psicologia coletiva dos romanos” (Isler-Kerényi, 2001), um argumento que se mostra em sintonia com a proposta de Bellen.

Dois outros autores de língua italiana também seguirão pelo mesmo caminho: Umberto Roberto, professor de História Romana da *Università Europea di Roma*, especialista na história do século III e Tommaso Gnoli, professor de História, Historiografia, Epigrafia e

Antiguidades Romanas das Universidades de Bolonha e Ravena. O primeiro deles falará de um “terrore dei Galli” ou “la paura dei Galli”, algo que considera “una grave tragedia e um evento de proporzioni drammatiche” (Roberto, 2012). Já o segundo, Gnoli, também dialogando com a obra de Bellen e partindo da ideia de *Völkerwanderung* que se deu sobre a Itália Setentrional, sustenta que o saque de Roma pelos sênones foi um evento de proporções tão catastróficas que foi capaz de alterar a própria autoconsciência dos romanos, que construíram sua percepção nacional em torno da ideia de *metus Gallicus* que, segundo ele, desempenhou um papel central na formação tanto da identidade romana quanto da própria ideia de Itália. Segundo o autor, o *metus Gallicus* foi um fator de mudança na trajetória romana e o episódio do saque da cidade, que ele data em 386 A.E.C., foi um dos momentos mais importantes da história arcaica de Roma (Gnoli, 2015).

É o mesmo argumento que será defendido por Ryan Hoback, em sua dissertação de Mestrado, na qual afirma que o saque de 390 A.E.C. foi motivo de um “trauma coletivo na Psiquê romana”, que afetou todos os setores da sociedade, causando mudanças políticas, religiosas, militares e assim por diante (Hoback, 2021).

Thomas Grünewald também continuará na mesma direção, aceitando a ideia de que o *metus Gallicus* foi uma força diretiva da política romana. Para ele, o próprio César utilizou-se desse temor dos gauleses para justificar sua guerra contra esse grupo. Ou seja, o saque que os sênones fizeram em Roma seria o responsável pelo medo que Roma sentia dos povos do norte (Grünewald, 2001).

Simon Lentzsch terá um pouco mais de cautela; verá o evento como importante, mas, sobretudo, relacionado com o tema da resistência do Capitólio, utilizado como propaganda política para lembrar que Roma já enfrentou no passado a fúria dos sênones. Todavia, sem deixar de remarcar que este foi um dos momentos mais obscuros da história romana e que foi a partir dele que Roma

reinventou-se em várias frentes e pôde alcançar inúmeras vitórias. Chamado em sua obra de *Gallic disaster*, o evento deve ser compreendido como um elemento importante para lembrar que o Capitólio pode sempre resistir a seus inimigos (Lentzsch, 2017). Ainda assim, como podemos ver, a proposta de Bellen fez “escola”.

Um dos problemas é que, como aponta Ioannis Evrigenis, muitos autores utilizam esse léxico do medo e apontam para a Psicologia, narrando os eventos históricos a partir de uma “psicologização”, mas sem fornecer maiores explicações. É por isso que “no pensamento e na história política, as palavras medo, pânico e terror são frequentes, porém, maiores explicações são raras” (Evrigenis, 2007, p. 6).

Benjamin Isaac também é crítico da recepção da Batalha do *Allia* na tradição historiográfica. Segundo ele, o tema pode ser relacionado com sua proposta de debater a possível invenção do racismo na Antiguidade Clássica. No caso dos sênones e do saque de Roma, trata-se de um medo que podemos perceber nos relatos dos primeiros autores romanos a falarem sobre o tema. Para Isaac, basta nos lembrarmos de Plutarco, que dirá que os romanos temiam os gauleses mais que qualquer outro povo; que a invasão céltica da Itália posteriormente, no ano de 231, foi uma das mais sérias que já ocorreram, expondo os romanos a um grande perigo, relatos que também veremos em Políbio. Assim, a maioria dos lugares-comuns envolvendo essa relação entre celtas e romanos procede desses autores. É em Políbio, por exemplo, que vemos boa parte deles, quando ele relata sobre as guerras entre celtas e romanos nos séculos IV e III A.E.C. Apesar de tais representações, Isaac compreende que os romanos tinham muito mais medo dos povos germânicos do que dos celtas. Ocorre que os gauleses são mencionados entre lugares-comuns e estereótipos e a partir de uma grande mistura de temas, na maioria dos casos com preconceito étnico (Isaac, 2006).

De acordo com Andreas Mehl, o saque de Roma pelos sênones foi representado de forma ambígua na literatura subsequente, de

forma que é difícil saber se foi “traumático ou não” (Mehl, 2014, p. 257). O autor explica que o fato da Batalha do *Allia* não ter sido esquecida indica sua importância, mas isso pode ter mais relação com eventos posteriores conectados com os gauleses (Idem). Assim, Mehl aceita a possibilidade de que um *metus Gallicus* existisse entre os romanos, porém, pode ser que o evento não tenha sido um “trauma” no período em que ocorreu, mas uma construção posterior. Por isso, o autor prefere interpretar que a experiência com os sênonas, apesar de importante, não deve ser vista como “uma expressão de um transtorno de estresse traumático” (Mehl, 2014, p. 258). O evento foi passado adiante pelos autores porque constitui uma memória e também uma história romana (Mehl, 2014).

Quem se deteve a analisar os argumentos que sustentam a tese de Bellen um por um para averiguar a plausibilidade de sua ideia central foi Veit Rosenberger. Para ele, a maneira como os gauleses são percebidos no imaginário romano está relacionada com a forma pelas quais algumas das primeiras fontes, sobretudo Tito Lívio, narraram a questão, pois, “em resumo, há uma boa razão para acreditarmos que a patriótica tradição analista exagerou as dimensões das incursões gálicas” (Rosenberger, 2003, p. 365). O autor questionará, principalmente, as explicações psicológicas para a relação que os romanos tiveram com os gauleses. Para isso, Rosenberger analisará cinco pontos importantes para Bellen. Vejamos quais são.

O primeiro é o do *tumultus Gallicus*. Bellen interpreta esse *tumultus* como *timor multus*, um medo muito forte. Rosenberger, porém, defende que o termo deve ser lido como *tumultus* e apenas enfatiza que não se trata de uma declaração formal de guerra. Assim, *bellum* seria algo mais contundente, um chamado para a guerra; já o *tumultus* era decretado quando os romanos eram repentinamente ameaçados (Rosenberger, 2003). Os romanos viveram várias situações assim, *tumultus Gallicus*, *tumultus Italicus* etc. No entanto, ninguém afirma que os romanos tremeram de medo ou tiveram problemas

psicológicos diante de outras etnias da Península Itálica, somente dos gauleses. Para ele, o *tumultus Gallicus*, diferentemente do que aponta Bellen, foi um instrumento pragmático para facilitar a reação romana diante de ataques inesperados, uma emergência militar (Rosenberger, 2003).

A segunda questão é a quantidade de soldados envolvidos contra os gauleses em outra batalha, em 225 A.E.C., vista por Rosenberger como excepcional. Por que tamanha quantia somente nessa ocasião específica? Mesmo a fonte para esses números sendo Políbio, poderíamos duvidar, afirma o autor. Além disso, se aceitarmos que tantos soldados foram enviados, é possível que o motivo seja pragmático e não um “medo neurótico” que os romanos sentiriam dos gauleses (Rosenberger, 2003).

O terceiro ponto é o argumento dos sacrifícios humanos, principalmente o sacrifício de um homem e uma mulher gaulesa e um homem e uma mulher grega mencionados por Tito Lívio, em 216 A.E.C. O tema, no entanto, deve ser compreendido dentro do sistema ritualístico romano, administrado pelo Senado e não pelas massas supersticiosas, históricas e incontroláveis (Rosenberger, 2003). O autor ainda ironiza que se o sacrifício dos pares gaulês e grego fosse indicativo do *mettus Gallicus*, então ele também deveria ser uma sugestão de um grande medo dos gregos, algo que nunca ocorreu (Idem).

O quarto argumento refere-se ao dia do *Allia* aparecer no calendário, mas Rosenberger contrapõe lembrando que esses calendários devem ser lidos como produtos da era de Augusto, que a data pode se referir a outra batalha ou ainda pode ser simbólica e ressignificada para fazer a Batalha do *Allia* figurar entre Rômulo e Augusto. Além disso, outras batalhas igualmente temidas não aparecem nos calendários, como Trasimeno, em 217 A.E.C., Canas, em 216 A.E.C. etc. (Rosenberger, 2003).

O quinto e último argumento de Bellen analisado é o fato de o dia 18 de julho ser um *dies ater*. Para Rosenberger, as explicações

em torno da data são artificiais, havia vários *dies atri* a cada mês e a Batalha do *Allia* não era o único motivo para mencionar um dia assim (Rosenberger, 2003).

Apesar dos incisivos apontamentos que fez, quando debateu a tese de Bellen ponto a ponto, não foi intenção de Rosenberger negar o significado do saque dos sênones a Roma por inteiro, mas colocar algumas coisas em perspectiva, problematizando, sobretudo, se a historiografia que sobrevalorizou o acontecimento de 390 A.E.C. não confiou muito na tradição analista, principalmente em Tito Lívio. Assim, não haveria uma prova definitiva de que os romanos sentiram um medo descontrolado ou pânico dos gauleses (Rosenberger, 2003).

Além disso, os romanos tiveram contato com inúmeros gauleses e celtas diferentes, já que, como vimos, são alcunhas gerais, que englobam dezenas e dezenas de grupos. O autor vê o discurso de Cícero *De Provinciis Consularibus*, de 56 A.E.C., por exemplo, como contendo um fundo de verdade, pois, de fato, os gauleses representavam um perigo, mas também não podemos esquecer da motivação do texto, que é exaltar o sucesso de César na Gália. Rosenberger também lembra que os gauleses eram um grupo diferente dos que os romanos estavam acostumados a enfrentar, mas, mesmo assim, Roma conseguiu dominar a região (Rosenberger, 2003). A derrota para os sênones deve ser vista, então, mais como a perda de uma batalha, ainda que Roma tenha sido saqueada pela primeira vez, e não de uma guerra em si. Ele interpreta Tito Lívio como alguém que está chamando a atenção dos romanos para o fato de que se eles ficarem unidos, Roma sempre vencerá (Rosenberger, 2003).

O autor termina sua reflexão com um ponto importante: a utilização de termos psicológicos, sobretudo relacionados com a história das emoções. Concordamos com ele que o risco de anacronismo ou, pelo menos, de imprecisão é grande. Sem abandoná-lo de antemão, é necessário nos preocuparmos com a amplificação desse campo

emotivo e a utilização de conceitos dessa natureza de forma *quasi* ou a-histórica.

Termos como “emotivo”, “regime emocional”, “navegação emocional”, “comunidade emocional”, hoje já fazem parte do léxico historiográfico. Nem sempre foi assim, mas, como nos mostra María Bjerg, as emoções, que antes não recebiam tanto a atenção de historiadores, principalmente depois do início do século *xxi*, transformaram-se em categoria analítica e objeto autônomo, desde que alguns autores como Arlie Hochschild, Theodore Kemper, Thomas Scheff, Michelle Rosaldo, Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz, por exemplo, questionaram a universalidade das emoções e tentaram historicizá-las (Bjerg, 2019). Segundo a autora, é preciso reunir o biológico e o psicológico, o social e o emocional, o ambiental e o econômico. Ou seja, é preciso haver um equilíbrio entre o construcionismo social e a dimensão analítica das emoções. Apesar de ser, como ela mesma diz, uma “*terra ignota*”, que requer cautela, é preciso enfrentar o desafio de historicizar as emoções, alcançando um equilíbrio (Bjerg, 2019).

Um novo campo historiográfico abriu-se e foi denominado como “emocionologia”, que nos permitiria estudar por quais motivos certas emoções são incentivadas e outras não, por que algumas são proibidas e outras liberadas, de acordo com as regras e códigos sociais e culturais de cada agrupamento humano (Stearns; Stearns, 1985). Jan Plamper entrevistou, além de Peter Stearns, William Reddy e Barbara Rosenwein para o volume 49 da *History and Theory* e os rumos da conversa levam-nos a compreender que podemos, se quisermos, até mesmo falar em uma *emotional turn* na Historiografia, assim como tivemos outras viradas, como a hermenêutica, linguística, cultural, digital e assim por diante. No mínimo, “se não podemos falar de uma ‘virada emocional’, certamente estamos diante de uma tendência” (Plamper, 2010, p. 248). Dessa forma, “a história das emoções é uma forma de fazer história política, social e cultural,

não algo para ser acrescentado a um campo existente” (Plamper, 2010, p. 249).

Diversas obras têm sido publicadas na tentativa de compreender essa nova tendência da história das emoções, também com relação a períodos mais recuados da História, como a Antiguidade e o Medievo. Alguns exemplos são os casos de *The emotions in hellenistic philosophy* (Sihvola; Engberg-Pedersen, 1998), *Emotions and gender in byzantine culture* (Constantinou; Meyer, 2019) e *The expression of emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia* (Hsu; Raduà, 2020). Rosenberger percebeu exatamente qual é a dimensão desse problema, que é como falar de acontecimentos que tiveram lugar há mais de dois mil anos sob o ponto de vista emocional, algo que, de certa forma, ele tentou fazer, ainda que parcialmente (Rosenberger, 2003).

Já no fim deste capítulo, não é nossa intenção promover um completo *emotional turn* na interpretação do *metus Gallicus* ou do *tumultus Gallicus* a partir dos acontecimentos da Batalha do rio *Allia*. No entanto, também reconhecemos que a temática não pode mais ser simplesmente ignorada, quando a Historiografia já percebeu que se trata de uma dimensão importante da vida humana. A tão falada e aclamada “renovação historiográfica”, de novos métodos e objetos, não pode ser apenas um discurso, mas também converter-se em prática.

É preciso encontrar um equilíbrio entre aqueles que muito rapidamente abraçam a ideia de um “pânico” generalizado, um “medo” muito grande, ou até mesmo um “trauma” para explicar a relação entre os romanos e os gauleses e aqueles que observam a questão com um pouco mais de cuidado.

Apesar de muito mencionado, como vimos, o “medo” que os romanos sentiam não tinha como exclusividade os gauleses, mas também se dirigiu a outros povos e situações. De igual forma, o que parece ser “medo” e “trauma” também pode ser visto como propaganda política

ou, pelo menos, o uso do “medo” para leituras políticas da realidade e a construção de inimigos comuns.

Certamente, os gauleses ocuparam um lugar no imaginário político romano, algo que é possível perceber nas fontes e inúmeras referências que os romanos fizeram a eles e aos celtas em geral, algo que existe, igualmente, nas fontes em língua grega. Além disso, seria difícil provar que qualquer medo dos gauleses tenha relação única e exclusivamente com a Batalha do *Allia*. Talvez possa haver um caminho para pensar-se em uma história das emoções com relação ao *metus Gallicus* evitando anacronismos e a transposição de noções que temos hoje sobre as emoções para a Antiguidade. Se conseguirmos elaborar uma reflexão como a de Robert Kaster (2005) sobre emoção, constrangimento e comunidade na Roma antiga, considerando também propostas como a que Jean Delumeau apresentou em sua “História do Medo no Ocidente” (Delumeau, 2009), mas enfatizando uma história do medo em Roma e com foco nas relações entre romanos e gauleses, poderemos abordar o tema em diálogo com esse novo campo historiográfico, o da história das emoções. Esse é, sem dúvida, um desafio para a próxima geração de historiadores e historiadoras que trabalharão com os celtas, em geral, principalmente suas relações com os romanos, e com o tema do *metus Gallicus* em particular.

Referências bibliográficas

ARMSTRONG, J. *War and society in Early Rome: from warlords to generals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

BELLEN, H. *Metus Gallicus – metus Punicus: zum Furchtmotiv in der römischen Republik*. Akademie der Wissenschaften Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Heft 3. Mainz: Akademie-Verlag, 1985.

BJERG, M. Una genealogía de la historia de las emociones. *Quinto sol*, Santa Rosa, v. 23, n. 1, p. 1-20, 2019.

CONSTANTINO, S.; MEYER, M. (Orgs.). *Emotions and gender in byzantine culture*. Cham, Switzerland: Palmgrave Macmillan, 2019.

DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ECKSTEIN, A. M. *Senate and general: individual decision-making and Roman foreign relations, 264-194 B.C.* Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1987.

EVRIGENIS, D. I. *Fear of enemies and collective action*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

FINLEY, M. I. *Ancient History: evidence and models*. Londres: Chatoo & Windus, 1985.

FREEMAN, P. M. The earliest Greek sources on the Celts. *Études celtiques*, n. 32, p. 11-48, 1996.

GNOLI, T. *Metus Gallicus: metus come spinta al cambiamento. Storicamente- Laboratorio di Storia*, n. 11, p. 1-16, 2015.

GREEN, M. J. *The Celtic World*. Londres: Routledge, 1996.

GRÜNEWALD, T. Vom metus Gallicus zum metus Gothicus: Roms Furcht vor den Völkern des Nordens. *KTEMA*, 26, p. 285-305, 2001.

HEFTNER, H. *Der Aufstieg Roms: vom Pyrrhoskrieg bis zur Zerstörung Karthagos (280 -149 v Chr.)*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1997.

HEUSS, A. *Römische Geschichte*. Brill/Schöningh, 2016.

HOBACK, R. *A psychological scar: collective trauma and memory in Republican Rome, 390-55 BCE*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Oklahoma Central, 2021.

HORNBLOWER, S. Warfare in ancient literature: the paradox of war. In: SABIN, P.; VAN WEES, H.; WHITBY, M. (Orgs.) *The Cambridge history of Greek and Roman warfare*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 22-53.

HSU, S. W.; RADUÀ, J. L. (Orgs.). *The expression of emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Boston: Brill, 2020.

ISAAC, B. Gauls. In: ISAAC, B. (Orgs.). *The invention of racism in Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2006. p. 411-426.

ISLER-KERÉNYI, C. Barbari e forti: i Galli (e gli Elvezi) nell'universo dei Romani. *Bolletino dell'Associazione archeologica ticinese*, n. 13, p. 25-29, 2001.

KASTER, R. A. *Emotion, restraint, and community in ancient Rome*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.

KREMER, B. *Das Bild der Kelten bis in augusteische Zeit*. Stuttgart, Steiner, 1994.

KRUTA, V. *Os celtas*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

LENTZSCH, S. Geese and Gauls: the Capitol in the social memory of the 'Gallic Disaster'. In: BERNBECK, R.; HOFMANN, K. P.; SOOMER, U. (Orgs.). *Between memory sites and memory networks*. New Archaeological and Historical Perspectives. Berlin: Edition Topoi, 2017. p. 127-150.

MEHL, A. Individual and collective psychiatric traumas in ancient historiographical literature. In: BECKER, E.-M.; DOCHHORN, J.; HOLT, E. K. (Orgs.). *Trauma and traumatization in individual and collective dimensions: insights from biblical studies and beyond*. Studia Aarhusiana Neotestamentica 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. p. 244-261.

MOMIGLIANO, A. Some observations on causes of war in ancient historiography. In: MOMIGLIANO, A. (Org.). *Studies in Historiography*. Londres, 1966. p. 112-125.

PLAMPER, J. The history of emotions: an interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns. *History and Theory*, 49, n. 2, p. 237-265, 2010.

PLUTARCH. *Lives, Volume II: Themistocles and Camillus. Aristides and Cato Major. Cimon and Lucullus*. Traduzido por Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 47. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

RAAFLAUB, K. A. *War and peace in the ancient world*. Blackwell, 2007.

REBEGGIANI, S. The Gauls on the Capitol. In: REBEGGIANI, S. (Org.). *The fragility of power: statius, domitian and the politics of the Thebaid*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2018. p. 234-261.

ROBERTO, U. *Roma capta: il sacco della città dai Galli ai Lanzichenechi*. Bari: Editora Laterza, 2012.

ROSENBERGER, V. The Gallic disaster. *The Classical World*, 96(4), p. 365-382, 2003.

RÜPKE, J. *Domus Militiae: die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*. Stuttgart: Steiner, 1990.

SANTOS, D. Forma e narrativa: uma reflexão sobre a problemática das periodizações para a escrita de uma história dos celtas. *Nearco*, v. vi, p. 203-228, 2013.

SANTOS, D. Tempo de guerra e tempo de paz na Antiguidade: breves considerações historiográficas. *Revista Mundo Antigo*, v.5, n. 10, p. 231-251, 2016.

SIHVOLA; ENGBERG-PEDERSEN (Orgs.). *The emotions in hellenistic philosophy*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1998.

SIMPSON, C. J. Where was Senonae? A problem of geography in Ammianus Marcellinus, xvi, 3, 3. Société d'Études Latines de Bruxelles, *Latomus*, t. 33, fasc. 4, p. 940-942, 1974.

SOARES, L. C.; VAINFAS, R. Nova história militar. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro, Elsevier, 2012. p. 113-132.

STEARNS, P. N.; STEARNS, C. Z. Emotionology: clarifying the history of emotions and emotional standards. *The American Historical Review*, 90, n. 4, p. 813-830, 1985.

STRISINO, J. M.A. *Allia River, Battle of the (390/87 BCE)*. In: PHANG, S. E.; SPENCE, I.; KELLY, D.; LONDEY, P. (Orgs.). *Conflict in Ancient Greece and Rome: the definitive political, social, and military encyclopedia*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2016. p.693.

TITO LÍVIO. *História de Roma*. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Editora Paumape, 1990.

VERNANT, J.-P. *Introduction*. Problèmes de la guerre en Grèce Ancienne. Paris: EHESS-seuil, 1999. p. 11-38.

WILLIAMS, J. H. C. *Beyond the Rubicon: Romans and Gauls in Republican Italy*. Oxford classical monographs. Oxford: Oxford University Press, 2001.

CAPÍTULO XVI

**“E assim deverias apresentar-te: com vergonha,
não descaramento, por todo mal que causastes.”**

Preâmbulo à violência e o cinema sobre
a Antiguidade

José Maria Gomes de Souza Neto

The past is a foreign country;
they do things differently there.

L. P. Hartley, *O Mensageiro*, 1953

O intuito deste texto é pensar uma das mais longas tradições da arte cinematográfica: a vinculação da violência à Antiguidade. Desde 1896, quando um Nero filmico testava venenos em seus escravos, até anos bem mais recentes (filmes como o israelense *Legend of Destruction*, 2021, ou o italiano *O Primeiro Rei*, 2019), é comuníssimo encontrar imagens de grande agressividade relacionadas a tempos e episódios antigos. Diversos itinerários possíveis vieram à mente, mas num dado momento fez-se presente a frase que serve de epígrafe ao texto, “O passado é um país estrangeiro; eles fazem as coisas diferentemente por lá”, do livro *O Mensageiro*, de L. P.

Hartley, adaptado para o cinema em 1971. Esse estranhamento não me saía mais da cabeça, e como Teseu puxava outros fios de memória, tais como as recordações cinematográficas que Federico Fellini trouxe à tona em *Roma* (1972): menino do interior, ainda que diversos vestígios da Era Imperial lhe estivessem ao alcance da mão, suas lembranças mais vívidas de Roma haviam sido criadas nas salas de cinema, em que mulheres sensuais e cobertas de pérolas banhavam-se seminuas e urdiam maldades; gladiadores musculosos lutavam até a morte; césares impiedosamente viravam seus polegares para baixo e uma mártir cristã, prestes a ser queimada viva na arena, era salva por um general garboso. O contraponto a esse passado cinematográfico eram não as aulas de História, mas sim um outro gênero de filmes, as propagandas fascistas dos anos 1920, nas quais jovens rapazes exibiam sua beleza “clássica” em atividades desportivas e abundavam as efígies do *duce* Mussolini esculpidas em mármore branco. Ou seja, para o futuro diretor e seus colegas (bem como para gerações inteiras crescidas à sombra do cinema) as películas eram mais reais que a própria realidade, era com elas que se aprendia sobre os costumes desse país estrangeiro chamado Antiguidade e os comparávamos aos nossos, um processo que acaba por caracterizar não apenas o passado, mas também o presente, e descobrimos o quão diversos são entre si. Observar essa tensão, as similitudes e desselelhanças entre a vida vivida e o passado filmado, é algo bastante útil à compreensão da violência no cinema.



Em 1967, o diretor italiano Luchino Visconti levou às telas sua adaptação do livro *O Estrangeiro*, de Albert Camus, lançado vinte anos antes. Nele, Arthur Meursault (Marcello Mastroianni), funcionário de um escritório qualquer, é informado que sua mãe, internada numa casa de repouso, havia falecido, e que ele precisaria comparecer

pessoalmente para tomar as decisões cabíveis. Lá, fez tudo o que devia em termos burocráticos, mas não o que se esperava em termos sentimentais: não chorou, não quis ver o cadáver. Simplesmente passou a noite inteira no velório e, no dia seguinte, acompanhou o féretro até o destino final. No decorrer da narrativa, ele mata um homem, vai a julgamento, mas quando sua vida pregressa é esmiuçada pela acusação, o fato dele não ter demonstrado pesar pela morte da mãe pareceu mais grave do que o próprio crime que cometera.

Acuso este homem de haver enterrado sua mãe com o ânimo de um criminoso. Em suma, senhores, reconstituí perante vós a sucessão de eventos que o levaram a cometer homicídio com dolo, premeditação, em ignóbil consciência de seu crime. [...] Debrucei-me sobre as profundezas dessa alma, mas nada encontrei. Revelo, portanto, a terrível verdade: não há alma dentro de si, nada de humano, nem mesmo o princípio mais básico da moralidade, tão caro aos mortais, este monstro possui. [...] Este homem, moralmente culpado pela morte de sua mãe, não está mais apto a viver em sociedade que alguém que tenha matado o próprio pai que lhe engrandara.

À vista do promotor (e do júri, que findará por condená-lo à pena capital), o pior dos crimes não fora matar um árabe sem nome, mas sim não demonstrar o pesar pela mãe da maneira como aqueles à sua volta esperavam. A violência do assassinato à mão armada empalideceu em vista da frieza perante o luto. Meursault não entendeu que, nas duas horas que percorrera até a casa de saúde, adentrara um país estrangeiro, onde as coisas eram feitas diferentemente.

Sempre que verdadeiramente embarcamos num filme, o mesmo acontece conosco: deixamos o cotidiano familiar, suas convenções conhecidas, e tornamo-nos estrangeiros; e por mais que busquemos referências conhecidas que habilitem nossa compreensão, são precisamente os costumes diferentes dos nossos que atraem nossa atenção. Admiramo-los à distância, do conforto da nossa posição de

espectadores que podem encerrar aquela vivência quando bem o quiserem. Por um lado, somos *voyeurs* que se excitam com sexo, violência e riscos que, na vida real, seriam perigosos demais para serem vividos; por outro, quando assistimos a um filme sobre um passado (principalmente bem recuado), imaginamos que aquelas situações violentas são tão exclusivas daquele passado quanto impensáveis em nosso tempo de vida. Ou seja, quanto mais sanguinolento for aquele tempo retratado, mas suave deve ser o meu próprio, já que, em que pesem todos os pesares, ao menos as brutalidades “de lá” não acontecem por aqui.

As culturas da Antiguidade não eram particularmente violentas ou voltadas para o morticínio, e as imagens que as mostram banhadas em sangue são reverberações posteriores, em especial (mas não só) da cultura de massas dos séculos xx e xxi, como o cinema e os jogos eletrônicos, expressões nas quais o passado precisa ser um local de espanto, em que coisas teoricamente impensáveis no presente sejam corriqueiras, e o inacreditável, comum – naqueles países estrangeiros (e antigos) fazem-se coisas supostamente impensáveis no meu tempo de vida, na minha vizinhança, em meu país. No século e meio que nos precedeu, as barbáries cometidas na Antiguidade foram realçadas – e, diga-se de passagem, boa parte delas foi efetivamente reportada por autores antigos, mas isso não significa que a chacina fosse o constante normal daquelas populações, como não é o nosso, em que pesem os inúmeros conflitos que nos cercam.

Meu intuito neste texto é, precisamente, entender-me como um viajante em países estrangeiros, examinar algumas das diversas representações da Antiguidade pelo cinema. Perceber que, embora haja guerras, batalhas, gente matando e morrendo em todos os tempos históricos, nos filmes alguns dos mais abrutalhados festivais de sangue ocorreram no Mundo Antigo, uma ideia que precisava (a) ser reforçada a cada novo lançamento e (b) era esperada pelo público – sem essa abordagem dúplice não há como analisar o filme, produto

tanto de quem o fez como de quem o assiste. A Antiguidade violenta já era uma demanda social ocidental antes mesmo da invenção do cinema, que atendeu esse anseio público e, ao fazê-lo, perpetuou-lhe a existência. Das últimas décadas dos oitocentos às primeiras do século XXI, Antiguidade e violência têm andado de mãos dadas, gerando assim a compreensão de um passado tão recuado quanto violento, uma relação que, de agora em diante, será pontuada pelas frases do promotor que condenou Meursault.

“Pelo menos viu se chorava?”

Em dado momento, ansioso por condenar Meursault à pena máxima (a guilhotina), o promotor usa de sua retórica verborrágica e afirma não haver “alma dentro dele, nada de humano, nem mesmo o princípio mais básico da moralidade, tão caro aos mortais”, algo lastreado por uma pergunta singela que fez a uma testemunha: “ao menos viu se o acusado chorou?” Naquele país não pranteiar uma mãe morta era um crime capital, indício de um corpo desprovido da mais banal humanidade. Não é incomum que o voyeurismo alimentado pelos filmes sobre a Antiguidade procure espécimes carentes de humanidade e exiba com detalhes sua monstruosidade, sua capacidade de matar sem pestanejar – feras selvagens cuja encarnação mais bem acabada talvez tenha sido o imperador romano Nero.

Certos filmes propõem teses, às vezes de modo bastante semelhante ao que é feito na própria academia: um conjunto de pressupostos é enunciado em algum momento da projeção e desenvolvido ao longo dela, com maior ou menor coerência a depender do talento narrativo dos roteiristas, diretor, editores etc. Um bom exemplo dessa proposta é *Quo Vadis* (1951), quarta adaptação¹ da obra do

1 Houve antes um curta-metragem francês de 1901 e dois longas-metragens italianos (1913 e 1924).

escritor polonês Henryk Sienkiewicz, premiado pelo Comitê Nobel em 1905 justamente por seus “excepcionais méritos como escritor épico”². Suas primeiras versões fílmicas ativeram-se aos elementos centrais da história (o romance entre o general romano politeísta Marcus Vinícius e a cristã Lígia e a loucura incontrolável de Nero), mas a película norte-americana dirigida por Mervyn LeRoy começava de modo diverso: numa sequência de mais de dois minutos, com o narrador falando em *off*, vemos a xiv legião retornando à capital, e à medida que os homens avançam, escutamos:

Nessa estrada [a Via Ápia] marcham legiões conquistadoras. A Roma Imperial é o centro do Império, mestra incontestada do mundo. Mas com esse poder inevitavelmente vem a corrupção. Homem algum tem certeza de sua vida, o indivíduo está à mercê do Estado, o assassinato substitui a justiça. Governantes de nações conquistadas entregam seus súditos indefesos à escravidão. Pessoas de classes altas e baixas tornam-se escravos dos romanos, reféns de Roma. Não há nada além do chicote e da espada. A existência de alguma força no mundo capaz de abalar essa pirâmide de poder e corrupção, de miséria humana e escravidão, parece simplesmente inconcebível. Mas há exatos trinta anos, um milagre ocorreu. Numa cruz romana na Judeia, um homem morreu para que os homens fossem livres, para espalhar a boa nova do amor e da redenção. Logo, aquela humilde cruz estará destinada a substituir as águias orgulhosas que agora coroam os estandartes romanos. Esta é a história daquele conflito imortal.

Primeiro, tratemos da maneira como essa informação foi dada: a narração em *off*. Diferentemente das falas dos personagens, esse tipo de locução carrega em si laivos de verdade – não se insere nos embates dialógicos ocorridos ao longo da projeção; antes, apresenta-se como algo para além desse aspecto, um dado da realidade que o

2 <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1905/sienkiewicz/facts/>. Acesso em: 07 mai. 2023.

espectador precisa conhecer *a priori* para entender a história, qualidade realçada pela voz empostada do locutor que anuncia as “bases formais” sobre as quais erguer-se-á a narrativa fílmica.

Somos informados de que estamos em um tempo no qual Roma é a “mestra incontestada do mundo”, e é fundamental que assim seja apresentada: pouco importa que regiões como a China, as Américas ou a África Subsaariana não estivessem sob o jugo imperial, pois na linha direta da evolução histórica humana então em voga cabia ao Império Romano o domínio global, como na década de 1950 coubera aos Estados Unidos, antes ao Império Britânico e assim por diante. O passado cinematográfico conferia perenidade a uma conjuntura política.

A introdução fala de uma tirania do Estado opressor, escravista, corrompido pelo excesso de poder, mas também de uma nova crença, então perseguida, mas que no devido tempo poria termo ao despotismo: o Cristianismo. Além de situar-nos num contexto claro da Guerra Fria, essa abertura permite-nos alocar os personagens principais em três grupos básicos: primeiramente, os cristãos, como a própria Lígia e seus pais adotivos, Aulos Pláutius e Pompônia, todos sumamente bons e cuja conversão religiosa preservara os melhores aspectos de sua formação romana tradicional ao mesmo tempo em que expurgara os defeitos inerentes à ordem pré-cristã.

Em seguida temos o segundo grupo, os politeístas tradicionais, representados, dentre outros, por Marcus Vinícius e Petrônio. Sua retidão de caráter lembra os homens sérios e duros idealizados no Período Republicano, cuja integridade ainda não fora corroída pelo poder e o luxo excessivo da época imperial. Ainda assim, estão maculados por costumes pré-cristãos particularmente violentos, como a escravidão. O choque entre essas visões de mundo tem início numa cena específica: Vinícius e seu companheiro, Flávio, são banhados por servos, quando então surge Ursos, o gigante cristão, carregando água. Seu tamanho espanta o general, que lhe pergunta sobre os

jogos gladiatoriais e afirma “você mataria quinze núbios por hora”, ao que é respondido “é pecado matar”, uma objeção que leva os dois militares às gargalhadas debochadas.

Esse choque ideológico ocorrerá ao longo de todo o filme. Os romanos politeístas são essencialmente violentos, usufruem dos prazeres que o trabalho escravo lhes proporciona e divertem-se com sangue e morte, enquanto os cristãos são pacíficos e rejeitam tais apetites. A violência está no cerne desse embate, que terminará com a virtual (embora não declarada) capitulação de Vinícius à crença de sua amada – e, portanto, ao abandono daqueles costumes perversos que antes valorizava.

Há ainda um terceiro grupo, cujo exemplo fundamental é ninguém menos que Nero: os politeístas degenerados (ou imperiais), corrompidos pelo poder e pelo luxo. Esses personagens não apenas mantiveram os traços intrinsecamente perversos da tradição romana como pioraram-nos ainda mais: a vida humana já não tem nenhum valor, e sem os limites que a ética (e/ou a fé) impõe, os poderosos tratam a todos como meros joguetes ao seu dispor. E ninguém exerce esse poder com maior barbárie quanto o próprio imperador. A locução inicial informa estarmos no “começo do verão do ano 64 d.C., no reino do anticristo que a História conhece como imperador Nero” – noutras palavras, não tarda para que conheçamos nosso “homem sem alma”, para quem não chorar o cadáver materno não era perverso o suficiente: ele próprio era um matricida.

É fato que, nos últimos anos, a Historiografia vem repensando a imagem de Nero, mas a tradição cinematográfica está bem firmada: já em finais do século XIX, no curta-metragem *Néron essayant des poisons sur des esclaves*, o imperador testava venenos em seus escravos, prática essa que, em que pese o amplo catálogo de maldades atribuídas ao personagem por escritores como Suetônio, não consta desses relatos – foi uma criação do filme, possivelmente incorporação ao personagem de uma história de Cleópatra. Na segunda versão

de *Quo Vadis* (1924), o imperador diverte-se jogando pessoas vivas em tanques com enguias antropófagas, cenas gravadas com notável realismo. Desse modo, nos anos 1950 já fazia muitas décadas que a psicopatia neroniana era um lugar-comum da cinematografia épica, ainda que as limitações tecnológicas não permitissem a exploração mais completa do personagem. No *Quo Vadis* de 1951, contudo, o orçamento de sete milhões de dólares (o filme mais caro já feito até então), os cenários grandiosos dos estúdios Cinecittá, em Roma, e as quase três horas de duração permitiram um desenvolvimento mais elaborado. O papel de Nero coube ao ator britânico Peter Ustinov, a quem se permitiu incorrer em toda sorte de extravagâncias dramáticas: sua atuação é de um notório psicopata, histriônico, com olhares ensandecidos e sem qualquer respeito pela vida humana. Para dar azo aos seus delírios de grandeza, ordena a Tigelino, chefe dos pretorianos, que incendeie Roma, para poder, enfim, realizar seu devaneio mais caro: ser um poeta superior a Homero, e para tanto considerava ser efetivamente necessário testemunhar a destruição de uma grande cidade.

Certamente, esse incêndio, inteiramente atribuído à demência neroniana, ceifou as vidas de milhares de pessoas de uma só vez (vemos *insulae* romanas desabando em chamas sobre as pobres vítimas), mas a violência faz-se presente em diversas sequências do filme: nas ruelas escuras, onde bandidos cometem assassinatos e lançam corpos no Tibre; no realismo explícito com que os escravos são açoitados; nos militares que se golpeiam mutuamente enquanto conduzem seus carros. Mas, provavelmente, em nenhuma outra parte a oposição entre o politeísmo decadente, violento, e o Cristianismo pacifista dá-se tão claramente quanto nas cenas da arena, quando, na presença de Nero, cristãos são jogados aos leões, queimados vivos e o gigante Ursos precisa derrotar um touro com as mãos limpas para salvar Lígia. Perante tamanha barbárie, contudo, as vítimas devotas enfrentam seu destino entoando hinos a Deus.

Desde seu nascedouro, *Quo Vadis* pretendia-se colossal, uma experiência fílmica jamais vivida, e parte dessa experiência era, precisamente, o voyeurismo da violência explícita, algo que não passou despercebido já quando da estreia: em novembro de 1951, Bosley Crowther, crítico do jornal *The New York Times*, referiu-se ao filme como uma combinação de “entusiasmo visual e tédio verbal, pedantismo histórico e sexo”, cujos espetáculos “mórbidos e horrendos de brutalidade humana e destruição” eram incomparáveis a qualquer coisa já vista até então. O próprio jornalista aponta o motivo para tamanha ostentação de crueldade: seu público-alvo eram aqueles que “apreciavam grandiosidade e barulho – sem qualquer pontuação”.

Quo Vadis defendeu, até o fim, sua tese inicial: o pacifismo cristão impor-se-ia à decadente cultura politeísta romana, cujo ápice eram os desvarios de Nero. A tirania, a escravidão, a submissão conheceriam ali o seu fim, quando a cruz de Cristo se impusesse às águias dos estandartes, uma narrativa que as plateias da década de 1950 apreciavam assistir. De lá para cá houve guerras, chacinas, escravização humana, mas pelo menos, e diferentemente de Meursault, já não se deixava de chorar lágrimas pesadas diante do cadáver materno.

“Peço licença à corte para perguntar: o que pensa do delito do acusado?”

Por mais que o promotor tenha chegado à corte absolutamente certo da desumanidade de Meursault, era fundamental investigar as causas do crime e convencer o júri. Algo semelhante sucede conosco: achado o ser humano sem alma, perguntamo-nos: como a violência começou? Se pensarmos conforme as categorias propostas por Johan Galtung (1969), há dois tipos de violência: a pessoal, ou direta (cometida contra o indivíduo), e a estrutural, ou impessoal (sem a presença deste ator). O cinema com temática da Antiguidade tem se voltado muito mais para a primeira forma que para a segunda, mas encontramos ao menos dois exemplos que são exceções a essa regra.

O primeiro deles é *Noé* (2014), dirigido por Darren Aronofsky. Contrariamente a outras produções sobre o mito do dilúvio, nesta os passageiros humanos da arca veem-se diante de um questionamento ético fundamental: eles escutam as pessoas afogando-se do lado de fora, clamando por socorro. Angustiadados, os jovens imploram para jogar cordas, trazê-las a bordo, salvá-las, mas o patriarca tem outra compreensão e conta-lhes a história da criação, desde a grande explosão do universo até o primeiro casal humano:

E tudo estava em equilíbrio. Era o paraíso. (...) E o Criador fez o homem e a mulher ao seu lado, Pai e Mãe de todos nós. Deu-lhes uma escolha: seguir a tentação da escuridão ou manter-se na bênção da luz. Mas eles comeram do fruto proibido, e sua inocência foi exterminada. E por dez gerações desde Adão, o pecado tem caminhado conosco. Irmão contra irmão. Nação contra nação. Homem contra a criação. Matamo-nos mutuamente. Destruímos o mundo. Nós, o Homem, destruimos. Tudo o que era lindo, bom, arruinamos. Agora tudo começa outra vez.

O cinema é uma arte compósita, em que diversas formas de comunicação interagem o tempo todo. Esse texto é proferido em *off* pelo Noé (interpretado pelo ator Russel Crowe), e numa sequência muito rápida (cerca de meio minuto) uma trilha sonora sombria mostra as silhuetas de homens atacando-se: primeiramente Caim matando Abel e daí em diante as figuras de alguma forma reconhecíveis de um homem das cavernas, egípcios, gregos, romanos, normandos, cruzados, mongóis, turcos, espanhóis, franceses, ingleses, russos, guerrilheiros latino-americanos e policiais norte-americanos que atacam com suas respectivas armas inimigos como combatentes das duas grandes guerras mundiais, um indígena norte-americano, um cossaco, dentre outros.

Após a expulsão do Éden e a morte de Caim, advieram duas estirpes: de Set viria Lamech, pai de Noé, que iniciou o filho na religião

tradicional (um culto ao Criador realizado em um afloramento rochoso), no vegetarianismo e na consciência de que só se deve tirar da terra o estritamente necessário. Já a outra, descendente de Caim, usa tecnologias com aspecto *steampunk* (ficção científica com base na tecnologia a vapor do século XIX), que deixam atrás de si um rastro de destruição humana e ambiental – duas violências que, na perspectiva de Aronofsky, estão profundamente imbricadas.

Na própria matriz bíblica (Gênesis 4), os saberes humanos (ou o “mito do progresso”, na concepção de Michel Lacroix) romperam o equilíbrio primordial: a necessidade de ganhar o pão com o suor do próprio rosto gerou um barulho ensurdecedor proveniente das atividades laborais, e na Bíblia o inventor da metalurgia chamava-se Tubalcaim, que no filme é, precisamente, o líder dos descendentes de Caim. Abandonados pelo Criador, a única expressão conhecida por essa gente é a violência: são carnívoros, exploram os ambientes até a mais completa exaustão, praticam a escravidão, cometem assassinatos e chacinas – uma realidade não tão diversa do que se vê atualmente.

Durante metade da projeção, supomos estar estabelecida a oposição: os humanos violentos descendem de Caim, enquanto a linhagem de Set é formada por pessoas pacíficas, mas um insight do próprio Noé põe abaixo essa concepção. O mal não está restrito a um único grupo humano, mas sim é inerente a todos nós – ideia filmicamente elaborada numa dada passagem: com a arca já fechada e as águas diluvianas varrendo a terra, Tubalcaim consegue abrir um buraco na embarcação e entrar nela, caindo justamente na área onde estão os animais mais detestáveis: serpentes, lagartos e insetos – ou como se lê em Levítico 11:41-42, “E todo réptil que se move sobre a terra é abominação; não será comido. Todo o que rasteja sobre o ventre, todo o que anda sobre quatro patas e todo o que tem muitas patas, de todo réptil que se move sobre a terra, não os comereis porque eles são uma abominação”. Noutras palavras, mesmo

ali, naquele espaço seletivo da salvação, o germe da corrupção faz-se presente, e ninguém, além do próprio Noé, tinha entendido isso até então. Logo, quando seus filhos e nora imploraram para salvar vidas, ele simplesmente negou. O mal da Criação era, precisamente, o gênero humano, e o Criador não os havia escolhido para que renovassem a humanidade, mas tão-somente para que cuidassem do verdadeiro tesouro – os animais. Uma vez saídos da arca, um após outro (Noé, a esposa, um filho, a nora e os dois filhos mais novos) morreriam, seriam enterrados até que o planeta estivesse, enfim, definitivamente livre da crueldade.

Darren Aronofsky considerou impossível uma humanidade livre da agressividade, entendimento esse expresso em *Noé*. Mas será mesmo que o gênero humano é, como um todo, responsável pela violência? Uma tese diferente foi proposta por Nina Paley, diretora, roteirista, produtora e animadora do longa-metragem *Seder Masochism*³ (2018): a violência seria um fruto do patriarcado.

Na tradição judaica, a Sêder é a ceia pascal, momento em que se lê o Hagadá, a história da escravidão e da libertação dos hebreus do Egito. Judia, a cineasta volta-se para essa celebração (incorporando também a figura do Cristo e sua Santa Ceia) para entender de onde vem o prazer (“masoquismo”) de reviver momentos tão duros ano após ano. Paley interpreta um cordeiro, animal sacrificial, que faz perguntas a Jeová (cuja voz é, significativamente, do seu próprio pai, Hiram).

Uma das primeiras perguntas que o cordeiro/Paley faz ao Jeová/pai é: por que manter a Páscoa? Com uma voz titubeante, a divindade diz:

3 Nina Paley disponibilizou este filme gratuitamente online (<https://seder-masochism.com/>). Entre as diversas plataformas, ele está disponível no Youtube com legendas em português https://www.youtube.com/watch?v=E7Yk59fz2oI&ab_channel=Aycheksie.

[...] queria que vocês soubessem mais sobre sua herança. Houve, hmmm, alegrias... quer dizer, houve tempos ruins, como o Êxodo e aquela coisa toda, a parte triste da Páscoa... mas... quer dizer, era feliz e triste ao mesmo tempo. Feliz porque os judeus estavam saindo do Egito e triste porque... foi preciso que houvesse todos aqueles judeus malvados antes que faraó libertasse o povo judeu e eles tivessem a oportunidade de Moisés guiá-los pelo Mar Vermelho, que se fechou e matou todos aqueles egípcios. Mas é isso, queria que vocês soubessem mais sobre sua herança.

A essa explicação sucede à narrativa das Dez Pragas do Egito, quando Jeová/pai explica que, durante a Sêder, derrama-se uma gota de vinho para significar a morte dos primogênitos. Cordeiro/Paley pergunta: “você derruba essa gota porque se compadece dos mortos, certo?” Mas a resposta é bem diferente do que esperava: “acredito que foi, literalmente, em celebração à morte dos egípcios”. Um feliz anjo da morte passa por todo lado, matando e embalsamando homens, mulheres, gado, aves. As deusas assistem a tudo impotentes, da mesma forma que as sacerdotisas não haviam conseguido reverter a transformação das águas em sangue, ou que a estátua da deusa-rã dos egípcios, Hequet, fora derrubada pelas chusmas de anfíbios. E a morte, sorridente, canta: “Onde estava teu Deus? Talvez teu Deus tenha te esquecido”. Talvez a questão mais apropriada nesse momento fosse: onde estava tua DEUSA?

Um ponto em que Aronofsky e Paley aproximam-se: houvera um passado de paz. Para ela, esse passado tem a forma de imagens ancestrais, de serpentes que brotam em plantas, aves que voam sob o sol, peixes que povoam as águas e cervos e cavalos que correm pelos campos, todos esses aspectos vinculados às deusas-mãe primordiais, retratadas em toda sua diversidade. Esse mundo pacífico encerra-se com a chegada do elemento masculino (que não tem os atributos fêmeos, como o triângulo vaginal e os seios) e sua

ferramenta, o machado. Com a derrubada da primeira árvore, eles assumem o poder (ainda que as divindades femininas permaneçam existindo), e é nesse momento em que aparece a primeira manifestação da violência contra humanos: a escravidão.

O Êxodo representou a vitória do Deus patriarcal, macho, único, sobre as deusas: ao som de uma canção que diz “nesta terra todo menino crescerá para ser um homem independente, e toda menina crescerá para ser uma mulher independente”, os primeiros efetivamente tornam-se homens fortes, enquanto as segundas aparecem usando burcas. As deusas, que antes vagavam felizes e sinuosas, passam a ser, à sombra da sinagoga, da igreja e da mesquita, perseguidas e devoradas por monstros, e Moisés estraçalha, uma após a outra, estatuetas femininas da fertilidade.

O último fôlego das deusas deu-se no Monte Sinai, quando, na ausência de seu libertador, os judeus fazem uma deusa de ouro (e não um bezerro), que volta a fecundar a terra e transforma as mulheres cobertas pela burca em cretenses com os seios à mostra, portando ramos verdes e plantas, enquanto os homens cantam em sua homenagem. A volta de Moisés, contudo, põe fim a esse momento de liberdade, e com o mesmo machado que cortou a primeira árvore o elemento masculino decepa a deusa e a toma para si (“Eu a amava, mas precisei matá-la”, diz a canção que acompanha a cena), e dessa morte surge Jeová, o deus-pai por excelência. Os homens erguem suas espadas, acuam as deusas, anulam seu poder, destroem suas imagens, e a paz representada pelo culto ao feminino é definitivamente arrasada, da Antiguidade às cenas de destruição impostas pelo Daesh (Estado Islâmico) ao patrimônio histórico iraquiano. A supremacia falocêntrica espalha seus símbolos em todos os cantos, redige palavras e palavras e palavras para definir seus mistérios. Mulheres-deusas desnudas são mortas, só lhes cabe agora a cobertura das burcas. E essa violência original degenera em todos os outros tipos, das cruces em chamas da Klu

Klux Klan aos aviões lançados contra as torres do World Trade Center em 2001.

Deus é homem, velho, branco. Sua barba é longa, seu cu é firme. Ele vigia tudo o que você faz, e então joga o Livro em cima de você. Poderoso Deus-pai que estás no Céu. Poderosos cromossomos xy. Como os filhos de Israel, Deus é um Macho patriarcal.

A tese final de Paley é: a opressão feminina é a causa de toda a violência. Após uma sequência de imagens que apresenta essa história, a mulher é reprimida enquanto o homem ara a terra e faz do seu pênis uma arma, e dessa arma um demarcador, e desse demarcador um porrete com o qual fere seu semelhante – chegamos então à vinculação final entre o patriarcado e a posse violenta da propriedade. E durante quase seis minutos assistimos homens matando homens (sumerianos, egípcios, assírios, hebreus, babilônicos, gregos, romanos, judeus, bizantinos, árabes, cruzados, turcos, persas, ingleses, sionistas, palestinos, homens-bomba), numa espiral aparentemente interminável.

“O horror que esse crime evoca nada mais é que um pálido reflexo do horror provocado pela maldade do homem que vedes ante vós”

Sendo a violência uma companhia recorrente das representações fílmicas da Antiguidade, imagens violentas são utilizadas para dar suporte a teses que dão sentido às produções, teses essas que falam tanto do tempo em que foram produzidas quanto da visão que aquela temporalidade tem do passado. É igualmente comum que, por meio desses diálogos intensos, as metáforas fílmicas (constituídas por imagens, música, interpretações, efeitos visuais e sonoros, cenários etc.) sejam usadas para iluminar aspectos sociais, políticos ou culturais específicos e estimular o engajamento das audiências

Lembrando Bosley Crowther, crítico do *The New York Times*, o fato é: a violência vende. Impressiona. Aquela maldade que surge na tela reflete certos impulsos que temos dentro de nós mesmos, tão reprimidos ou evitados na vida real quanto permitidos no espaço da (ir)realidade cinematográfica. Agentes políticos podem, muito bem, investir nesses sentimentos, não somente no retrato do próprio tempo vivido de suas audiências, mas, igualmente, voltando-se para a Antiguidade, e algumas das metáforas construídas são tão potentes que conseguem servir a movimentos absolutamente díspares – e não conhecemos exemplo mais perfeito desse caso do que o ocorrido entre os filmes *Cipião, o Africano* (1937) e *Sikandar* (1941).



Começemos por *Cipião*, uma produção italiana do auge do regime fascista, cujo líder Benito Mussolini tinha interesse em fortalecer a indústria cinematográfica nacional, já que os filmes hollywoodianos dominavam as salas de exibição. A ideia era investir na grandiosidade, e na esteira da proclamação do império (1936) e das guerras imperialistas na África, revisitou-se a história de Cipião, líder romano que, durante a 11 Guerra Púnica, venceu as tropas do cartaginês Aníbal na Batalha de Zama (202 A.E.C.), um momento que a narrativa fílmica apresenta como retomada de uma suposta grandeza perdida – ou nas palavras do general romano aos seus soldados, “Peço a todos vocês: façam de Roma, uma vez mais, senhora do mundo!”. Para que esse embate fosse levado às telas da maneira mais impactante possível, o *duce* pôs à disposição da filmagem os recursos do estado fascista: 12.000 soldados e 1000 cavaleiros líbios, aos quais juntaram-se 50 elefantes treinados. A sequência da batalha é incomparável, desde a reunião dos dois exércitos passando pelo ataque frontal dos paquidermes, derrotados pela estratégia de

Cipião, quando então segue-se uma luta renhida, na qual cavalarias e infantarias de ambos os lados se batem em luta aberta até Roma sagrar-se vencedora.

Comumente, considera-se que *Cipião, o Africano* foi um fracasso – em verdade, a dupla Harry e Michael Medvedev chega a incluí-lo como um dos maiores da história do cinema em seu livro *The Hollywood Hall of Shame: the most expensive flops in movie history*. É certo que o objetivo de fazer as audiências italianas abandonarem Hollywood e voltarem-se para o cinema italiano não foi atingido, algo que para um filme de propaganda é um pecado mortal. Mas o impacto das imagens (especialmente da Batalha de Zama e seus elefantes) é inegável, de que é prova o fato de os rolos terem chegado (de alguma forma) à Índia nas vésperas da II Guerra Mundial e sido usados em um outro filme, *Sikandar* (1941).

Nos primeiros anos da década de 1940, a Índia Britânica encontrava-se num difícil contexto histórico, em que convergiram a campanha de desobediência civil liderada por Gandhi e a II Guerra Mundial (que dividira os indianos entre a lealdade à Grã-Bretanha, com vistas à eventual independência, e o alinhamento imediato às potências do Eixo). Assim sendo, a censura colonial sobre materiais que exortassem o nacionalismo indiano era feroz, tornando obrigatório o uso de subterfúgios. Sohrab Modi, um dos primeiros grandes diretores de cinema do subcontinente, dispôs-se a filmar um épico sobre a invasão de Alexandre (“*Sikandar*” em urdu e hindi) à Índia e a subsequente resistência – uma metáfora relativamente simples para o que era então vivido.

O Alexandre interpretado por Prithviraj Kapoor, um dos atores marcantes da cinematografia indiana inicial, é apresentado como uma figura infantilizada – grande general, sem dúvida, mas carente de maior substância, cujo interesse era desfrutar dos luxos que encontrara na corte conquistada. Contrapunha-se a ele o rei indiano Poro, ninguém menos que o próprio diretor Modi, um grande líder

nativo, aliado do macedônico e que tentava manter a aliança dele com os rajás, uma tarefa cada vez mais difícil, dadas as limitações do invasor ocidental.

Embora o tema bélico seja central a *Sikandar*, menos de trinta minutos da projeção (que dura mais de duas horas) são dedicados a ele, e é justamente nesse particular que há a convergência com *Cipião, o Africano*: a despeito das tribulações mundiais, o filme chegou à Índia e certamente impactou Sohrab Modi, mas não havia condições, naquele momento, de reunir os recursos suficientes para replicar a sequência da batalha. Assim sendo, o cineasta inseriu diversas cenas em seu próprio filme, conferindo-lhes um sentido completamente diverso por meio da montagem.

Para os fascistas, a Antiguidade Romana não se tratava de um passado distante; antes, era uma realidade presente, referida frequentemente. A ideia da formação de um império era importante, verbalizada pelo emprego de termos como “viril” e “ másculo” ao colonizador, enquanto os colonizados eram qualificados como “fracos”, “femininos”, um ideário para o qual as referências ao militarismo antigo vinham a calhar. Na vitória sobre Aníbal, teoricamente afirmava-se a supremacia do romano (branco, civilizado) sobre os bárbaros (africanos de pele escura), contexto esse semelhante ao do século xx, em que as tropas italianas afirmavam levar aos abissínios e líbios “atrasados” o progresso e a civilização.

Modi apropria-se das imagens do filme italiano, mas não do discurso subjacente. Se, ao dirigir-se às tropas, Cipião encarna o “fardo do homem branco” de Rudyard Kipling (além de remeter claramente ao próprio Mussolini), na Índia Poro exprime uma ode à liberdade anticolonial:

Seu país é aquele onde muitos dos filhos morreram, mas jamais deixaram a bandeira tocar o solo. Hoje, um estrangeiro sedento de poder lhes diz para abaixar esta bandeira de orgulho e deseja destruí-los. Se desejam manter seu próprio

orgulho e o de seus descendentes, dos seus ancestrais, marchem com toda a força presente em seus corpos e suas almas.

A inserção do discurso de Poro às tropas e de um guerreiro com turbante sikh em meio à batalha, além do desaparecimento de Cipião e seus generais, transformou o sentido das cenas. Mais do que puro oportunismo, tratou-se de um inteligente trabalho de montagem e edição, que manteve o que não podia ser replicado (as dezenas de elefantes e milhares de soldados e cavaleiros) e enxertou cenas originais. Mais que isso: ao final, as tropas de Alexandre, ainda que vencedoras, revoltam-se contra seu líder e abandonam a Índia, um resultado completamente diferente daquele alcançado em *Cipião, o Africano*. As cenas de guerra e seu fascínio prestam-se ao serviço de senhores bem diversos, bastando para tanto que sejam habilmente manejadas.

“Pouco tempo me resta. Não vou desperdiçá-lo com Deus”.

O promotor teve sucesso em seu esforço, e o júri condenou Mersault à morte. Percorremos tantas décadas, tantos filmes, e em todos a Antiguidade é irmã xifópaga da violência, da brutalidade. Nela reside a semente da agressividade, da destruição que o ser humano impõe a si, aos outros e à natureza, de tal maneira que talvez já não seja possível imaginá-la retratada no cinema sem a presença do impulso violento. Claro, há, por exemplo, filmes infantis em que esse elemento não se mostra, mas fora desse nicho é cada vez mais difícil não encontrá-lo. Tudo o que a Antiguidade tem a oferecer é dor e sofrimento.

Afortunadamente, há exceções, dentre as quais *As Troianas* (1971), do greco-cipriota Michael Cacoyannis. Erguido sobre as palavras do grande Eurípides, retrata a Troia destruída pós-invasão grega, quando os homens estão já todos mortos e as mulheres aguardam, angustiadas, o futuro desafortunado que as espera: serão

amas, servas, concubinas, escravas dos vencedores, perderão o direito sobre seus próprios corpos, sobre suas próprias vidas. Entre elas a velha rainha, Hécuba, cuja parte masculina da família está quase que totalmente extinta (a exceção é Astiânax, seu neto ainda infante, que será lançado das muralhas corroídas da antiga cidade) e cujas filha e nora, ainda vivas, serão encaminhadas à Grécia para servir aos seus novos mestres.

Normalmente, nos filmes que retratam a Antiguidade, o protagonismo recai sobre os guerreiros, sejam eles os vencedores ou os vencidos. Poro, rei indiano, expulsa o Cipião fascistizado e conclama seus homens à luta – inverte-se o sinal, mas o sentido é o mesmo. Vítimas genéricas há em todos os filmes, dos milhares de mortos anônimos que Nero causou com seu incêndio à humanidade inteira afogada nas águas diluvianas. Mas não são indivíduos, são números. Casualidades. Nada sabemos ou saberemos a seu respeito.

Em *As Troianas* a situação é diferente: os guerreiros vitoriosos correm pra lá e pra cá, suas armaduras e elmos empenachados aparecem o tempo todo, mas nada há de belo ou heroico neles. Tampouco são monstros “sem alma dentro de si”. São homens, meros homens vitoriosos que, fosse outro o lanço de dados do destino, teriam seus corpos vilipendiados pelos inimigos vencedores. Não são lanças e espadas que nos interessam, mas sim as sobreviventes do morticínio, verdadeiras e conhecidas vítimas da guerra.

Eurípides originalmente apresentou sua peça em 415 A.E.C., em Atenas, cujos soldados, um ano antes, haviam arrasado a população da ilha de Melos, chacina que provocou repulsa em toda a Grécia, até mesmo na própria pólis. Tucídides, em sua *História da Guerra do Peloponeso* (2001), compôs um diálogo entre atenienses e mélios que se tornou um marco da análise da crise moral fomentada pela guerra: diante da proposta de paz dos adversários, “vós não consentiríeis em deixar-nos tranquilos e em sermos amigos em vez de inimigos, sem nos aliarmos a qualquer um dos lados?” (V:94), a

linguagem da força não recua, pois há outras questões a considerar: “Não, pois vossa hostilidade não nos prejudica tanto quanto vossa amizade; com efeito, aos olhos de nossos súditos esta seria uma prova de vossa fraqueza, enquanto o vosso ódio é uma demonstração de nossa força” (V:94). A peça *As Troianas* foi, igualmente, outro grito de repúdio a esse tipo de postura abjeta, que massacrara uma população inteira em prol de um projeto imperial.

Poucos cineastas tiveram o talento de Michael Cacoyannis para transpor a antiga tragédia grega para as telas. Suas criações (*Electra*, 1962; *Ifigênia*, 1977) afastam-se dos elementos transcendentais, religiosos, do teatro helênico e voltam-se eminentemente para os personagens humanos, suas escolhas, acertos e enganos, não como influência divina, mas sim resultantes dos seus próprios atos e reflexões – no confronto entre Hécuba e Helena (as soberbas Katharine Hepburn e Irene Papas), a primeira ordena: “não faça os deuses de idiotas para lavar a tua culpa!”. O cineasta percebeu a validade dessa atitude antibélica euripidiana em sua própria contemporaneidade, cenário de longos conflitos como a Guerra do Vietnã, em que os gritos das prisioneiras permaneciam ecoando.

Cercada pelas mulheres de Troia, com as chamas gregas consumindo tudo o que restava da antiga cidade, Hécuba lança, como um desafio, seu lamento final:

Filhos, escutem! Sou a mãe que vos chama! Meus joelhos estão enrijecidos, mas preciso me ajoelhar, com eles golpear o solo. Somos arrastadas de nossa terra! Escutastes? Soubestes? Troia caiu! Terremoto. Inundação. A cidade chegou ao fim. Levanta-te. Levantem-se do chão, corpo abatido, velhas e fracas pernas. Deveis carregar-me até um novo dia, o da escravidão.

Não há beleza, dignidade, tampouco, na violência. Apenas sofrimento, dor, o ruminar amargo do pó. Ao confrontar Helena, jogando nela a culpa pela miséria troiana, Hécuba cita razões que levaram a espartana a trair o marido (“teus luxos, teus excessos insolentes”)

e a honra definitivamente não estava entre elas. E tendo o destino decidido que a vitória caberia aos gregos, a velha rainha acusa: “buscas o lado vencedor? Sim, claro, estás sempre no seu encalço”.

Quando um padre pede a Mersault, já no corredor da morte, que se converta, ele responde: “pouco tempo me resta. Não vou desperdiçá-lo com Deus”. Não, violência e Antiguidade não precisam necessariamente andar de mãos dadas. “E assim deverias apresentar-te”, disse Hécuba a Helena, “com vergonha, não com descaramento, por todo mal que causastes”. Como se vê, também de lá para cá chegaram sinais que se opõem a esse vínculo que, por mais banal que seja, não pode nem deve ser incontornável.

Referências bibliográficas

BÍBLIA HEBRAICA. Sêfer, 2006.

CAMUS, A. *O estrangeiro*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2019.

CROWTHER, B. *The screen: two new movies shown here; ,Darling, how could you!’ From play by James M. Barrie, Stars Fontaine and Lund ,QuoVadis,’ based on Sienkiewicz novel and made in Rome, opens at two theatres*. The New York Times, 9 de novembro de 1951.

EURIPIDE. *Les Troyennes – ΤΡΩΙΑΔΕΣ*. v. IV. Tradução de Léon Parmentier e Henri Gregoire. Paris: Les Belles Lettres, 1959.

GALTUNG, J. Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, v. 6, n. 3, p. 167-191, 1969.

HARTLEY, L. P. *O mensageiro: the go-between*. São Paulo: Nova Alexandria, 2003 [1953].

LACROIX, M. *O princípio de Noé, ou a ética da salvaguarda*. Instituto Piaget, 1999.

MEDVEDEV, H.; MEDVEDEV, M. *The Hollywood Hall of Shame: the most expensive flops in movie history*. Londres: Angus & Robertson, 1984.

SIENKIEWICZ, H. *Quo vadis?* Powieść z czasów Nerona. v. III. Varsóvia: Gebethner and Wolf, 1896.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

Filmografia

CIPIÃO, O AFRICANO (SCIPIONE L'AFRICANO). Dir. Carmine Gallone. Itália, 1937.

ESTRANGEIRO, O (LO STRANIERO). Dir. Luchino Visconti. Itália/ França/ Argélia, 1967.

NÉRON ESSAYANT DES POISONS SUR DES ESCLAVES. Dir. Georges Hatot. França, 1896.

NOÉ (NOAH). Dir. Darren Aronofsky. EUA, 2014.

QUO VADIS. Dir. Gabriellino d'Annunzio, Georg Jacoby. Itália/Alemanha, 1924.

QUO VADIS. Dir. Mervyn Leroy. EUA, 1951.

ROMA. Dir. Federico Fellini. Itália/ França, 1972.

SEDER MASOCHISM. Dir. Nina Paley. EUA, 2018.

SIKANDAR. Dir. Sohrab Modi. Índia, 1941.

TROIANAS, AS (THE TROJAN WOMEN). Dir. Michael Cacoyannis. Grécia/ Reino Unido/ EUA, 1971.

Sobre as autoras e os autores

ALEXANDRE GALVÃO CARVALHO é graduado, mestre e doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. É professor Pleno do Departamento de História da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Professor do ProfHistória UESB e coordenador do Laboratório de Ensino e Historiografia de História Antiga e Medieval (LEHAM) da UESB. É autor, na condição de organizador, dos livros “Interação Social, reciprocidade e profetismo no mundo antigo”, “A economia antiga: história e historiografia”, pelas Edições UESB, e coorganizador do livro “Como se escreve a História da Antiguidade. Olhares sobre o antigo”, pela Editora Unifesp.

ANA TERESA MARQUES GONÇALVES é Professora Titular de História Antiga na Universidade Federal de Goiás. Doutora em História pela USP. Coordenadora do LEIR-GO. Bolsista Produtividade II do CNPq. Autora dos livros “A noção de propaganda e sua aplicação nos Estudos Clássicos: o caso dos imperadores romanos Septímio Severo e Caracala” (2013), “Formas de oposição aos imperadores romanos durante os governos dos Severos: uma análise da obra de Herodiano” (2020) e “A arte poética a serviço do proselitismo

cristão: relendo os poemas de Aurélio Prudêncio Clemente” (Séculos IV\V)” (2020).

ANDRÉ BUENO é Professor Adjunto de História Oriental na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Tem experiência na área de História e Filosofia, com ênfase em Sinologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Pensamento chinês, Confucionismo, História e Filosofia antiga, Diálogos e interações culturais Oriente-Occidente e Ensino de História. É Diretor da Seção brasileira da Alaada – Associação Latino-Americana de Estudos Asiáticos; membro da Rede Iberoamericana de Sinologia [Ribsi] e da International Confucian Association; da Red Sinolatina [Costa Rica] e da Red ALC-china [México]; por fim, diretor do Projeto Orientalismo [UERJ] para divulgação e pesquisa de culturas asiáticas.

ANDRÉ LUÍS SILVA EFFGEN é historiador, mestre em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba. Membro do Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional/UFRJ. Membro do Neferhotep Conservation Project, projeto de escavação, conservação e pesquisa do complexo funerário do escriba Neferhotep em Luxor no Egito. Possui experiência na área de Egiptologia, atuando principalmente nas temáticas relacionadas à religião, às práticas mágicas e crenças funerárias.

CARLOS EDUARDO DA COSTA CAMPOS é Professor Adjunto de História Antiga da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul; coordenador do laboratório e grupo de pesquisa, no CNPQ, ATRIVM/UFMS; membro do Museu de Arqueologia da UFMS. O referido pesquisador é docente do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História – PROFHIST/UEMS e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS/UFMS. Bolsista de Produtividade PQ2 – CNPQ e pós-doutorando em Arqueologia pela Universidade do Minho.

DOMINIQUE SANTOS é Professor de História Antiga e Medieval na FURB – Universidade Regional de Blumenau. É Coordenador do LABEAM - Laboratório Blumenauense de Estudos Antigos e Medievais e professor do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina.

ÉRICA CRISTHYANE MORAIS DA SILVA é Professora de História Antiga e Medieval do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo (DHIS/UFES). Membro permanente do Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais (PPGHIS/CCHN/UFES). Pesquisadora do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR/ES; G.LEIR/UNESPFRANCA). Coordenadora do Repertorium, Laboratório de Estudos Medievais (Repertorium/UFES).

ERIKA VITAL é doutora em História pela Universidade Federal Fluminense – UFF. Sua pesquisa consiste no estudo das interações culturais e religiosas durante o período de dominação romana das províncias ocidentais do império romano; são elas Hispânia, Gália, Germânicas e Britânia. Em sua tese problematizou as referências religiosas conhecidas como triplismo por meio da análise do material, sobretudo estatuetas, relevos e epígrafes, relativos às divindades femininas plurais. Atua como professora da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro (SEEDUC), lecionando História para alunos do Ensino Médio, e como pesquisadora do Insulae, Grupo de estudos sobre Britânia, Irlanda e Ilhas do Arquipélago Norte, na Antiguidade e Medievo.

FÁBIO DE SOUZA LESSA é Professor Titular de História Antiga do Instituto de História (IH) e dos Programas de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) e de Letras Clássicas (PPGLC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do Laboratório de

História Antiga (LHIA)/UFRJ e Membro Colaborador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq e Bolsista Cientista do Nosso Estado da FAPERJ.

GILVAN VENTURA DA SILVA é Professor Titular de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo, doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo e mestre em História Antiga e Medieval pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. É coordenador da seção ES do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/Ufes), editor-gerente de *Romanitas*, *Revista de Estudos Greco-Latinos* e bolsista produtividade I-C do CNPq.

JOSÉ MARIA GOMES DE SOUZA NETO é Professor Adjunto da Universidade de Pernambuco/Campus Mata Norte. Membro permanente do Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade de Pernambuco. Colaborador do Grupo de Trabalho em Estudos Fílmicos do CIAC-centro de Investigação em Artes e Comunicação da Universidade do Algarve. Líder do Leitorado Antigo: grupo de ensino, pesquisa e extensão em História Antiga, dedica-se ao estudo da recepção da Antiguidade no mundo contemporâneo. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: Literatura e História; recepção da Antiguidade; Antiguidade e Ensino de História.

JOSÉ PETRÚCIO DE FARIAS JUNIOR é licenciado e bacharel em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca – 2003), em Pedagogia pela Universidade Federal de São João Del Rei (UFESJ – 2012) e Letras-Inglês (UNIUBE – 2009). Mestre em História, na linha de pesquisa História e Cultura Política pela UNESP/Franca (2012), com estágio de pesquisa na Albert Ludwigs Universität Freiburg (2007), doutor em História pela UNESP/Franca, com período sanduíche na

Freie Universität - Berlin (2011-2012). Pós-Doutor em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia (2018).

MARCELO MIGUEL DE SOUZA possui graduação em História (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade Federal de Goiás (2007), tendo sido bolsista do Museu Antropológico da UFG. É também mestre (2012) e doutor (2017) em História pelo PPGH da Universidade Federal de Goiás, como bolsista D.S. CAPES. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Antiga, História e Música e Ensino de História Antiga. Atualmente, é professor da Rede Municipal de Goiânia, membro pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR-GO) e colaborador do GEEPA – Grupo de Estudos sobre Épica e Performatividade na Antiguidade (UPE).

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA SILVA é graduada em História (1996), mestre em História Econômica (2002) e doutora em História Social (2007) pela USP, com estágios na École Française de Rome (PDEE/CAPES) e na Universidade Nova de Lisboa (FAPESP). Pós-Doutora em Estudos Literários (2010) pela Unesp. Pós-Doutora em Letras Clássicas (2012) pela USP. Pesquisadora do Grupo Heródoto/Unifesp e do Taphos. Grupo de Pesquisa em Práticas Mortuárias no Mediterrâneo Antigo/USP. Professora Colaboradora e Líder do Grupo CNPq LABHAM/UFPI. Pesquisadora do Grupo CNPq Linceu/Unesp-Araquara e do Grupo Retórica da Universidad de Cádiz. Membro do Conselho Acadêmico do Seminário de História e Filosofia das Religiões da Universidad Autónoma de Ciudad Juárez – México. Tradutora de Plutarco e Heródoto.

MONICA SELVATICI possui graduação em História pela UFRJ (1998), mestrado em História Social pela UFRJ (2002), estágio doutoral em Estudos Religiosos na Yale University (realizado entre 2003 e 2004)

e doutorado em História pela UNICAMP (2006). Foi Professora Adjunta de História Antiga e Medieval na UFPel. Atualmente é professora Associada do Programa de Pós-graduação em História Social e do Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Antiga e Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: judeus e cristãos no império romano, o desenvolvimento das identidades cristãs e a atuação dos cristãos judaizantes nos séculos I e II d.C.

RENATA CERQUEIRA BARBOSA é Graduada e especialista em História pela Universidade Estadual de Londrina – UEL. Seu mestrado foi desenvolvido na UFPR e o doutorado na UNESP/campus Assis, o qual resultou na publicação do livro “Sexualidade e gênero na Inglaterra Vitoriana: a leitura sobre Ovídio” (2015). Em 2015, finalizou seu primeiro pós-doutorado na Unicamp, sob a supervisão do Professor Dr. Pedro Paulo Abreu Funari e, atualmente, desenvolve seu segundo pós-doutorado na Unesp/Campus Assis, sob a supervisão da professora Dra. Andréa Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, com financiamento do CNPq. Foi professora colaboradora da UEL e do IFPR/campus Ivaiporã. Atualmente é professora da Rede Estadual de Ensino do Pr – SEED.

SILVIA M. A. SIQUEIRA é Professora Associada da Universidade Estadual do Ceará (UECE), atua na graduação de Licenciatura em História e no Programa de Pós-Graduação em História, Culturas e Espacialidades (PPGHCE). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Antiga e Medieval, pesquisa principalmente os seguintes temas: história das mulheres, história antiga, gênero, mulher e memória, história do cristianismo. Possui graduação em Ciências Sociais pela FCLAR – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1994), mestrado (1999), doutorado (2004) em

História pela Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho em Assis. Pós-Doutorado na Università degli Studi Roma Tre, Itália (2012-2013).

THIAGO EUSTÁQUIO ARAÚJO MOTA é graduado (2008) em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais, mestre (2011) e doutor (2015), também em História, pela Universidade Federal de Goiás. A pesquisa teve como foco as seguintes temáticas: Divinização Heroica, Genealogias Familiares, Poesia Épica Latina e Arqueologia do Mito de Eneias na Literatura Latina. Durante o Estágio de Doutorado Sanduíche (2013), na British School at Rome, pesquisou a reapropriação da genealogia heroica dos *Iulii* pelos monumentos, moedas e pela estatuária do Principado. Atualmente, é professor Adjunto de História Antiga da Universidade de Pernambuco, campus Petrolina, está vinculado ao Laboratório de Estudos do Império Romano (LEIR – Go) e coordena o Grupo de Estudos sobre Épica e Performatividade na Antiguidade (GEEPA).

Título Violência no mundo antigo:
materialidades, discursos e imaginários

Organização Maria Aparecida de Oliveira Silva
Renato Pinto

Formato E-book (PDF)

Tipografia Scala Pro (texto) e Scala Sans Pro (títulos)

Desenvolvimento Editora UFPE



Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20, Várzea, Recife-PE
CEP: 50740-530 | Fone: (81) 2126.8397
editora@ufpe.br | editora.ufpe.br

